ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

مرتبہ

سعید احمد اکبرآبادی

اُردو زبان میں
ایک عظیم الشان مذہبی اور علمی ذخیرہ

قصص القرآن

قصص القرآن کا شمار ادارہ کی نہایت ہی اہم اور مقبول کتابوں میں ہوتا ہے۔ انبیاء علیہم السلام کے حالات اور اُن کے دعوتِ حق اور پیغام کی تفصیلات پر اس درجہ کی کوئی کتاب کسی زبان میں شائع نہیں ہوئی پوری کتاب چار ضخیم جلدوں میں مکمل ہوئی ہے جس کے مجموعی صفحات ۱۷۸۴ ہیں۔

حصہ اول: حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر حضرت موسیٰ و ہارون علیہما السلام تک تمام پیغمبروں کے مکمل حالات و واقعات۔ قیمت آٹھ روپے۔

حصہ دوم: حضرت یوشع علیہ السلام سے لے کر حضرت یحییٰ تک تمام پیغمبروں کے مکمل سوانح حیات اور ان کی دعوتِ حق کی محققانہ تشریح و تفسیر قیمت چار روپے۔

حصہ سوم: انبیاء علیہم السلام کے واقعات کے علاوہ اصحاب الکہف والرقیم اصحاب القریۃ اصحاب السبت اصحاب الرس بیت المقدس اور یہود اصحاب الاخدود اصحاب الفیل اصحاب الجنۃ ذوالقرنین اور سدِ سکندری سبا اور سیل عرم وغیرہ باقی قصص قرآنی کی مکمل و محققانہ تفسیر۔ قیمت پانچ روپے آٹھ آنے۔

حصہ چہارم: حضرت عیسیٰ اور حضرت خاتم الانبیاء محمد رسول اللہ علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام کے مکمل و مفصل حالات۔ قیمت آٹھ روپے۔

کامل سٹ قیمت غیر مجلد ۲۵/۵۰ ۔ مجلد ۲۹/۵۰

ملنے کا پتہ: مکتبہ بُرہان اُردو بازار جامع مسجد دہلی

مجلۂ علمیہ

برہان

کی

۴۷ ویں جلد

مرتبہ

سعید احمد اکبر آبادی ایم اے

ناشر

ادارہ ندوۃ المصنفین دہلی

فہرست صاحبانِ نگارش ماہنامہ برہان

جلد (۴۷)

جولائی ۱۹۶۱ء تا دسمبر ۱۹۶۱ء

بہ ترتیب حروفِ تہجی

شعراء

فہرست مضامین ماہنامہ بُرہان

جلد (۴۷)

جولائی ۱۹۶۱ء تا دسمبر ۱۹۶۱ء

بہ ترتیب حروف تہجی

بُرہان

جلد ۴۷ | محرم الحرام ۱۳۸۱ھ مطابق جولائی ۱۹۶۱ء | شمارہ (۱)

فہرست مضامین

فہرست مضامین ماہنامہ برہان

جلد (۴۷)

جولائی ۱۹۶۱ء تا دسمبر ۱۹۶۱ء

بہ ترتیب حروف تہجی

مقالات

ادبیات

بُرہان

جلد ۴۷ | محرم الحرام ۱۳۸۱ھ مطابق جولائی ۱۹۶۱ء | شمارہ (۱)

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ؕ

نظرات

۱۰ اور ۱۱ جون کو سپرو ہاؤس نئی دہلی میں انڈین مسلم کنونشن بڑے جوش و ولولہ کے ساتھ منعقد ہوا۔ آزادی کے بعد یہ پہلا موقع تھا جبکہ مسلمانوں کے مختلف طبقات اور جماعتوں کے چھ سو سے زیادہ ممتاز اور نمائندہ افراد نے یک زبان و یک لہجہ ہو کر پوری قوت اور توانائی کے ساتھ ان ناانصافیوں کے خلاف اپنی آواز بلند کی ہے جو وہ گذشتہ چودہ برس سے برابر دیکھتے اور بھگتتے چلے آرہے ہیں۔ یہ اجتماعی آواز تجویزوں اور ریزولیوشنوں اور اخباری مضامین و مقالات کی صورت میں وقتاً فوقتاً ملک کے مختلف گوشوں سے پہلے بھی بلند ہوتی رہی ہے لیکن انفرادی اور پست ہونے کے باعث اُس کا حال یہ تھا کہ کسی نے سُنی اور کسی نے نہ سُنی۔ لیکن کنونشن کی آواز، آواز نہیں بلکہ صورِ اسرافیل تھی جس نے ملک کے بام و در میں زلزلہ کی سی کیفیت پیدا کر دی اور جس کی گونج بیرونی ممالک کی فضاؤں میں بھی بیساختہ سنی گئی

ملک کے جمہوری اور سیکولر نظامِ زندگی کی سنگین دیواروں میں جگہ جگہ سے رخنے پڑنے لگے تھے، جارحانہ فرقہ پرستی کے سیلاب نے اِن رخنوں کو وسیع کر کے ملک کی سالمیت اور اس کے استحکام کی بنیادوں کو کھوکھلا کرنا شروع کر دیا تھا۔ کہنے والوں نے کہا اور اس خطرہ سے آگاہ کیا لیکن جب اس کا کوئی خاطر خواہ نتیجہ نہ نکلا تو ان سب نے سپرو ہاؤس میں جمع ہو کر ایک متحدہ اور پُر زور آواز بلند کی، جو لوگ پہلے سے بیدار تھے اور جن کے دلوں میں انصاف اور ملک و وطن سے محبت کا صحیح جذبہ تھا انھوں نے اس آواز کی قدر کی اور چیخنے والوں کو ملک کا اور انسانیت کا حقیقی خیر خواہ اور دوست یقین کیا لیکن وہ جو تعصب و تنگ نظری کی گہری نیند کے ماتے اور بادۂ تشانۂ غفلت میں سرشار تھے اور اسی کیف و سرمستی میں مدہوش و بے خبر رہنا چاہتے تھے۔ اس آواز سے اُن کی نیند اُچاٹ ہوئی تو غصہ میں تلملا اُٹھے اور واجد علی شاہ کے عہد کے روایتی احدیوں کی طرح اول فول بکنا شروع کر دیا۔ بہر حال

کنونشن کا نتیجہ بھی ہونا تھا۔ وہ اس اعتبار سے بہمہ وجوہ کامیاب ہے کہ جس آواز کو بہت کم سنا جاتا تھا آج اُس کی بازگشت ملک کے گوشہ گوشہ میں پہنچ چکی ہے اور تمام سنجیدہ فکر و انصاف پسند باشندگانِ ملک نے سوچنا شروع کر دیا ہے

جب سے کنونشن ہوا ہے فرقہ پرست اخبارات اور ادارے مسلمانوں کے خلاف برابر زہرافشانی کر رہے اور جلی کٹی باتیں سُنا رہے ہیں لیکن اصل یہ ہے کہ مسلمانوں کا یہ کنونشن کرنا اور اس بے جگری اور خود اعتمادی کے ساتھ اپنے اندرونی محسوسات اور شکایات کو بے پردہ ظاہر کرنا نفسیاتی طور پر خود اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ مسلمان اس ملک کو اپنا ملک اور یہاں کی قومی حکومت کو خود اپنی حکومت اسی طرح سمجھتے ہیں جس طرح کہ دوسرے لوگ سمجھتے ہیں۔ ایک اقلیت اپنی شکایات کے اظہار میں اس درجہ بے باک اُسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ اُس کے لاشعور میں ملک کے ساتھ اُس کے تعلق کا تصور اتنا ہی پختہ ہو جتنا کہ اکثریت میں ہوتا ہے۔ اس بنا پر اقلیت میں خود اعتمادی کے اس جذبہ کا پیدا ہونا جمہوریت کے لئے ایک نیک شگون اور اچھی فال ہے جس پر جمہوریت پسند حضرات کو بجائے بگڑنے اور خفا ہونے کے خوش ہونا چاہیئے۔

رہا شکایات اور مطالبوں کا معاملہ تو اس پر زیادہ بحث تمحیص اور ردّ و کد کی ضرورت نہیں ہے حکومت کے دفتروں اور اخبارات کے فائلوں میں ہر چیز کے اعداد و شمار موجود ہیں اُن کی روشنی میں سنجیدگی کے ساتھ گفتگو ہو سکتی ہے کہ ان مطالبات میں کتنی چیزیں درست ہیں اور کتنی غلط؟ اور جو درست ہیں اُن میں کوئی مبالغہ ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کس حد تک؟ بہرحال فرقہ پرست جو کچھ کر رہے ہیں اس حرکت سے وہ خود اپنے آپ کو دنیا اور جمہوریت پسندوں کی نظر میں رسوا کر رہے ہیں کنونشن والوں کا کچھ نہیں بگاڑ سکتے کیونکہ اُنکی آواز حق کی آواز ہے اور وہ اُن کی ژاژخائیوں سے دب نہیں سکتی۔

اس سلسلہ میں ہم کو مسلمانوں سے بھی یہ کہنا ہے کہ محض کنونشن یا حکومت سے اپنے چند مطالبات منوالینا اُن کی زبوں حالی کا اصل علاج ہرگز نہیں ہے کوئی قوم محض مدعا طلبی یا حکومت کے سہارے سے نہ زندہ رہ سکتی ہے اور نہ ترقی کر سکتی ہے جب تک کہ خود اُس میں ہمہ جہتی تعمیر و ترقی کا جذبہ اور ولولہ نہ ہو۔ افسوس ہے کہ یہ جذبہ نہ عوام میں ہے اور نہ خواص میں یہانتک کہ ہمارے لیڈروں کا ذہن بھی اس کے پلان اور منصوبہ سے خالی ہے اس کام کے لئے پتہ مار کر ٹھنڈے دل و دماغ سے کوئی خاص ... کے ساتھ جو کام کرنے کی ضرورت ہے اُس کا سلیقہ اس وقت نہ کسی فرد میں نظر آتا ہے اور نہ کسی جماعت میں

چند جزوی مسائل ہیں جن سے خاص خاص لوگوں یا بعض اداروں کو ذاتی یا رسمی طور پر دلچسپی ہو اور بس وہ اسی ایک لکیر کو پیٹے چلے جارہے ہیں، اُن کے نزدیک ایک قوم کا عروج و زوال گویا انہیں دو ایک باتوں کے ہونے نہ ہونے پر موقوف ہو، پھر ایک سب سے بڑی بدنصیبی یہ ہو کہ ملکی اور وطنی زندگی میں بحیثیت مجموعی مسلمانوں کا اندازِ فکر اور اُن کا طرزِ عمل یا دفاعی ہو اور یا منفی۔ ایجابی اور اقدامی ہرگز نہیں ہو۔ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ ملازمتوں میں مسلمانوں کو اُن کی آبادی کے تناسب کے مطابق حصہ نہیں مل رہا ہو جس کی وجہ سے اُن کی اقتصادی حالت روز بروز بد سے بدتر ہوتی جارہی ہو۔ اس میں شک نہیں کہ یہ شکایت سرتاسر بجا اور درست ہو لیکن سوال یہ ہو کہ خود مسلمانوں نے نونہالانِ قوم کے تعلیمی معیار کو اونچا کرنے کے لئے کیا کیا؟ اُن کے قومی اداروں کا کیا حال ہو؟ اسلامیہ کالجوں کی حالت ہر اعتبار سے کس درجہ سقیم ہو؟ انھوں نے اقتصادی زبوں حالی دور کرنے کے لئے کتنے کارخانے کھولے؟ کتنے ٹیکنیکل کالج قائم کیے؟ مسلمانوں کے ہر جلسہ میں اُردو کے متعلق ایک ریزولیوشن منظور ہو جاتا ہو۔ مگر خود اُن کا اُردو اخبارات۔ اور اُردو کی کتابوں اور اُن کے مصنفوں کے ساتھ کیا رویہ ہو؟ انہیں شکوہ ہو اور بالکل بجا ہو کہ اسکولوں میں نصاب کی بعض کتابیں پڑھ کر اُن کے بچے گمراہ ہو جائیں گے، مگر انھوں نے اس کا کیا بندوبست کیا ہے کہ اُن کے بچے اور بچیاں خود اُن کی غیر مذہبی اور غیر اخلاقی زندگی سے گمراہ نہ ہونگے۔ اُنہیں سوچنا چاہیئے کہ خود اُن کے گھروں کا کیا ماحول ہو؟ اور اس ماحول میں احکامِ شریعت کا احترام کتنا ملحوظ رکھا جاتا اور دن رات میں کَے بار اللہ اور اُس کے رسول کا نام زبانوں پر آتا ہے؟ ہم کو اکثریت سے شکایت ہو کہ اُس کا برتاؤ ہمارے ساتھ فراخدلی کا نہیں ہو۔ لیکن خود ہمارے معاملات اپنے بھائیوں۔ عزیزوں اور ہم جنسوں کے ساتھ کس قسم کے ہیں؟ ہم میں کتنے فیاض ہیں اور کتنے خودغرض؟ فطرت کا قانون یہ ہو کہ قومیں احتسابِ نفس اور اُس کے مطابق عملی جدّ وجہد سے ترقی کرتی ہیں ظلم پر احتجاج اور اپنے حقوق کا مطالبہ، یہ دونوں بھی ضروری ہیں۔ لیکن یہ مفید اسی وقت ہو سکتے ہیں جب کہ ان کے ساتھ تکمیلِ حیات کا جذبہ و ولولہ اور عملی جدّ وجہد بھی ہو۔ فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ۔

برہان میں پچھلے دنوں غمگین دہلوی پر جو مضمون شائع ہوا ہے اس سلسلہ میں قاضی عبدالودود صاحب ایک والا نامہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ "میرا یہ خیال نہ کبھی تھا اور نہ اب ہے کہ غمگین رنگین کے شاگرد تھے۔ برہان میں جو میرا خط چھپا تھا اس میں اس کے خلاف درج ہے تو یہ طباعت کی غلطی ہے یا میرا سہو قلم۔

ہندوستان کے متعلق جاحظ کے اجمالی معلومات کا تفصیلی مطالعہ

جناب ابوالنصر ڈاکٹر محمد خالدی صاحب۔ حیدرآباد دکن

دورِ متوسط کے ابتدائی حصہ یعنی آٹھویں اور نویں صدی عیسوی کی تاریخ ہند کے طالب علموں کے لئے جاحظ کی تحریریں کئی حیثیتوں سے اہم ہیں۔ مسلموں میں وہ پہلا شخص ہے جس کی کتابوں سے ہندیوں کے بارے میں بعض بہت دلچسپ اطلاعیں ملتی ہیں۔ بلحاظ کمیت یہ خبریں قابل لحاظ اور باعتبار کیفیت نہایت کارآمد و مفید ہیں۔ جاحظ سے پہلے کے عربی ادب میں بعض ہندی پیداواروں یا چند ہندی اشخاص کے کچھ نام منتشر طور پر اِدھر اُدھر مل جاتے ہیں لیکن تاریخ میں اُن کی حیثیت مبہم اشاروں یا موہوم ایماؤں سے زیادہ نہیں معلوم ہوتی۔ چونکہ تاریخِ ہند کے اس دور سے متعلق بیرونی ماخذ بہت ہی کم ہیں اس لئے جاحظ کی دی ہوئی اطلاعیں ایسی تاریخی قدر و قیمت رکھتی ہیں جنھیں ہندی اسلامی دور کی تاریخ کا کوئی سنجیدہ طالب علم نظرانداز نہیں کر سکتا۔ احمد بن یحیٰی بلاذری (م ۲۷۹) اور عبیداللہ ابن خردادبہ (م ۳۰۰ قریباً) کی کتابیں ہند و سندھ کی اسلامی تاریخ و جغرافیہ کے بنیادی اور اس لئے لازمی و ناگزیر ماخذ ہیں۔ مگر یہ دونوں بھی جاحظ کے بعد کی شہادتیں ہیں۔ تقدمِ زمانی کی اہمیت سے قطع نظر چونکہ جاحظ کا مقصد تاریخ نگاری نہیں تھا اس لئے اس نے سیاسی حوادث قلم بند کرنے کی طرف توجہ نہیں کی لیکن اپنی مخصوص نظر و فکر سے کام لیتے ہوئے ہند و سندھ سے متعلق بعض ایسی مختلف النوع جزویات محفوظ کر دی ہیں جو کسی اور کتاب میں شاید ہی مل سکیں۔

جاحظ کی تحریروں سے یہ بات بھی ظاہر ہوتی ہے کہ مسلمانوں اور خاص کر مغربی ایشیا کے مسلمانوں کی کثیر العناصر تہذیب اور ان کے بوقلموں تمدن میں ہند و سندھ کا حصہ کچھ کم قابلِ لحاظ ہے اور نہ نسبتاً

جدید۔ نیز یہ کہ مسلموں کے بہت سے قائدینِ فکر کی طرح جاحظ نے بھی کسی اچھی مفید یا حسین شئے کو اختیار کرنے میں جغرافیائی حدوں کو کبھی مانع یا مزاحم نہیں ہونے دیا۔

ہندوستان کے اسلامی دینیاتی مدرسوں اور کلامی حلقوں میں ابو عثمان عمرو بن بحر جاحظ (م ۵۵) زیادہ تر ایک معتزلی کی حیثیت سے مشہور رہا ہے لیکن عربی دنیا اور عربی ادبیات میں وہ معقولی ہونے کے ساتھ ساتھ ایک بے مثال ادیب اور ایک بے نظیر انشاء پرداز بھی ہے اور اس حیثیت سے اس کا مقام اتنا بلند اور ممتاز ہے کہ بقول ثابت بن قرہ (م ۲۸۸) مسلموں میں عمر بن الخطاب، حسن بصری اور جاحظ سے زیادہ بڑی کوئی اور شخصیت نہیں ہوئی۔

(۱) تیسری صدی ہجری کے بعد مسلمانوں میں جو شہرۂ آفاق شخصیتیں پیدا ہوئیں اُن کے پیشِ نظر اس بیان میں مبالغہ کا رنگ دکھائی دیتا ہے لیکن جہاں تک فنی ادب کا تعلق ہے یہ قول شک سے مبرا اور شبہ سے منزہ ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ آلِ بویہ کا وزیر ابن العمید (م ۳۶۶) جاحظ کی تحریروں کا اثر قبول نہ کرنے والے کو مہذب یا شائستہ ہی نہیں سمجھتا تھا (۲) بدیع الزماں (م ۳۵۸) جیسے قادر القلم کی تحریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی زبان آوری البیان والتبیین کی رہین منت ہے (۳) ادبی حلقوں میں جب کسی بڑے اور بلند پایہ عالم و ادیب کی انتہائی ستائش کرنی ہوتی تو یہی کہا جاتا تھا کہ وہ جاحظِ ثانی ہے (۴) اور آج ہمارے زمانے میں زبان کے مداحوں اور طہ کے شیدائیوں میں جھگڑا ہے کہ کہ جاحظ کا کامیاب مقلد کون ہے۔ بڑے بڑے ادیبوں اور فاضلوں کے یہ دو تین اعتراف بطور مثال پیش کئے گئے ہیں ورنہ اگر کوشش کی جائے تو جاحظ کی ادبی عظمت ظاہر کرنے والے بڑے بڑے ادیبوں اور عالموں کے اقوال ہی سے ایک مستقل رسالہ تیار ہو سکتا ہے۔

جیسا کہ معلوم و معروف ہے علم و ادب یا عقل و فن میں تضاد و تخالف کا منفی تعلق نہیں ہے مگر اس کے باوجود دونوں صرف متعدد موضوع کے اعتبار سے ہی نہیں بلکہ بلحاظ طریق و منہاج بھی ایک دوسرے سے علیحدہ و ممتاز ہیں۔ دونوں میں تخالف و تعاون تو ہو سکتا ہے لیکن اُن کا حلول و اتحاد ایک خرقِ عادت منظر ہے۔ چونکہ جاحظ کی شخصیت ان دونوں عناصر کا متناسب و خوشگوار

سنگم ہے اور اُس کی لازوال عظمت کا حقیقی سبب علم و فن کا یہی اتصال و اتحاد ہے۔ اس لئے بطور تمہید عربی ادب میں ادیب کے وصف اور اُس کے فریضہ سے متعلق چند جملے اور پھر اعتزال اور معتزلی کی خصوصیت بتانے کے لئے چند لفظ بطور تعارف لکھنا مناسب ہی نہیں بلکہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔

ابتدائی عباسی دور بلکہ اس سے بھی پہلے اموی عہد کے تجربہ کار عالم اور ماہر ادیب خاص کر اُستاد و اتالیق ادبی و علمی صلاحیتوں سے بیش از بیش کام لینے کا ارادہ کرنے والے پُرامنگ نوجوانوں سے کہتے تھے

اگر عالم بننا ہو تو یک فن گیر و محکم گیر پر عمل کرو۔ ادیب بننے کا شوق ہو تو پھر صرف حسن و جمال کی تلاش میں رہو، محاسن جہاں بھی ملیں جب بھی ملیں انھیں اپنی گم شدہ متاع سمجھو (۵) چنانچہ عربی ادب میں ادیب کا اطلاق عموماً اس فن کار پر ہوتا ہے جو ہر شے سے اس کے بہترین حصّوں کا انتخاب کرتا، پھر اپنی فطری جدت کی بنا پر ان بہترین اجزاء میں نئی توازن و تناسب سے ربط پیدا کرتا ہے۔ اس طرح ادیب کی ماہرانہ قابلیت اور اس کی جدتِ طبع اس کے حسنِ انتخاب اور اس کی فن کارانہ تالیف میں ظاہر ہوتی ہے اور یہی جدت و ابتکار کی انتہا ہے۔ یہ کام عالم کا ہے کہ وہ ایک ہی علم یا فن کا مطالعہ و مشاہدہ کرے، حیات کے کسی ایک شعبہ کی تحقیق کرے، اس کے اصول و فروع کا تفصیلی جائزہ لے اور اپنے مطالعہ، تجربہ، غور، بحث اور تنقید سے علم یا فن کو ترقی دیتا جائے (۶) عالم عموماً یک رُخا ہوتا ہے، اس پر فی الجملہ جز و نگری غالب رہتی ہے اور ادیب عموماً ہمہ گیر اور فی الجملہ کُل نگر ہوتا ہے۔ وہ ہر ڈال کا پنچھی اور ہر پھول کا بھونرا ہوتا ہے، اس لئے با صطلاحِ تصوف وہ ہمیشہ با ہمہ و بے ہمہ اور بہ تعبیرِ جاحظ خواص میں عامی اور عوام میں خاصی رہتا ہے۔

ادیب کی یہ توضیحی تعریف جس عربی ادیب پر پوری پوری صادق آتی ہے وہ جاحظ ہی ہے چھٹے عباسی خلیفہ مامون نے (م ۲۱۸) جاحظ کا ایک رسالہ "العباسیہ" سننے کے بعد کہا تھا ھو سوقیٌ ملوکیٌ خاصیٌ عامیٌ (۷) جاحظ کی یہ خصوصیتیں کہ وہ ہر چیز سے اپنی دانش و بینش کے مطابق بہترین حصہ کا انتخاب کرتا اور کسی ایک ہی موضوع پر قناعت نہیں کرتا اور نہ معاشرہ کے کسی ایک ہی طبقہ کو پیشِ نظر رکھتا ہے اس کی ہر کتاب اور ہر رسالہ سے ظاہر ہے۔ رہا جاحظ کا اعتزال سوفتی و اصطلاحی

بحث میں پڑے بغیر اس مذہب کے متعلق عموماً اور مسلکِ جاحظ کے متعلق خصوصاً اتنا جاننا پیشِ نظر غرض کے لئے کافی ہے کہ مذہب عدل و توحید یعنی اعتزال کا ایک نہایت نمایاں وصف عقلِ سلیم کو حق و باطل کا معیار ماننا ہے۔ جو کچھ اللہ نے اپنے نبیوں پر نازل فرمایا ہے وہ حق و باطل کا معیار ضرور ہے لیکن اس کی توضیح، تشریح، تفسیر، تاویل اور تعبیر یہ سب کچھ سراسر دانش و درایت پر مبنی ہے اور وہ علم جو محسوسات کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اُس کی صحت و عدمِ صحت کا معیار تو یقیناً عقل ہی ہے۔ تاریخی معلومات، یعنی جو کچھ ہو چکا ہے، اس سے مشابہ واقعہ کا معائنہ کیا جا سکتا ہے۔ اس کے مماثل حادثہ کا مشاہدہ ہو سکتا ہے اس کے مانند مظہر کا تجربہ بھی ممکن ہے۔ چنانچہ اس اصول کے پیشِ نظر منجملہ اور احوال و مقامات کے ہند و سندھ کے متعلق جاحظ نے جو کچھ سنا اور جس کسی سے سنا اُسے وہ جوں کا توں نقل نہیں کر دیا ہے بلکہ اُس نے سب سے پہلے اصولِ علمِ حدیث کے زیرِ اثر ان بیانات کے راویوں کے ثقہ و معتبر ہونے کا خیال رکھا ہے (۸) اس کے ساتھ ساتھ اس کے نزدیک راویوں کا محض نیک نہاد و پاک باطن ہونا ہی صحتِ روایت کی تنہا دلیل نہیں ہے اس لئے اس نے زیادہ تر ایسے ہی راویوں پر اعتماد کیا ہے جو علاوہ راست باز ہونے کے عقل، فراست اور دانائی میں بھی نمایاں حیثیت رکھتے ہوں۔ اس کے راویوں میں عوام کی بہ نسبت طبیبوں، فلسفیوں اور تجربہ کار لوگوں کی تعداد زیادہ ہے (۹) جب کبھی اس کو کوئی ایسی اطلاع ملتی ہے جس میں اسبابِ عادیہ کا عنصر نہ ہوتا یا بہت کم ہوتا تو وہ باوجود راویوں کے ثقہ ہونے روایت نقل کرتے ہوئے اپنا شک ضرور ظاہر کر دیتا ہے (۱۰) یا کم از کم یہ ضرور لکھ دیتا ہے کہ فادینا الذی قالوا واسکتنا من الشہادۃ اذلم نجد علیہ برھانا (۱۱) یعنی لوگوں نے جو کچھ بیان کیا ہے ہم نے اُس کو بطور امانت نقل کر دیا لیکن تصدیق نہیں کی۔ کیونکہ ہمیں نقل شدہ بیان کی صحت پر کوئی قوی دلیل نہیں ملی۔ اور بعض مرتبہ تو صاف کہہ دیتا ہے والصدو وتضیق بتصدیق ھذا التشکل (۱۲) یعنی صورتِ واقعہ جس طرح بیان ہوئی ہے اس کی صحت پر قلب مطمئن نہیں ہے۔ اس زمانہ کے عام عقلی رجحان کے اعتبار سے فلسفیوں کا عموماً اور ارسطو کی رایوں کا خصوصاً بہت احترام کیا جاتا تھا۔ جاحظ بھی اس احترام میں دوسروں سے پیچھے نہیں ہے مگر ساتھ ہی وہ اس پر تنقید کرنے سے بھی نہیں چوکتا۔ (۱۳) لوگ کسی واقعہ

کو اپنے مشاہدہ یا تجربہ کی بنا پر بیان کرتے ہیں اور وہ اس کی دانست میں ان لوگوں کے مشاہدہ کی غلطی کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے تو وہ تنقید کر کے اُن کے مشاہدوں اور تجربوں کی خامیاں واضح کر دیتا ہے (۱۴) اس زمانہ کے شائع شدہ قصص و حکایات پر اس کی تنقید حسبِ توقع بہت کڑی ہوتی ہے (۱۵) وہ کسی اطلاع کی صحت و عدمِ صحت کا تیقن حاصل کرنے کے لئے صرف عام اصولِ روایت یا معروف اصولِ درایت ہی سے کام نہیں لیتا بلکہ جب کسی اطلاع کے متعلق اس کو یہ شبہ ہوتا ہے کہ وہ صحیح نہیں معلوم ہوتی یا اس میں صحت کا عنصر کم اور مبالغہ کا رنگ زیادہ ہے تو اس کے متعلق وہ قرآنی حکم فَاسْئَلْ بِهٖ خَبِيْرًا ۔ واقف کار سے پوچھو ۔ پر عمل کرتا اور اُس کے جاننے والوں سے مباحثہ و مناقشہ کرنے کے بعد اس واقعہ کی اصلیت اور حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے (۱۶) اور جب کبھی موقع ملے بذاتِ خود بھی اس کا تجربہ کرتا ہے (۱۷) وہ بات جس کی اسبابِ عادیہ تصدیق نہیں کرتے یا اس میں غیر معمولی عجوبگی یا نرالا پن پایا جاتا اس کے متعلق وہ بے جھجک کہہ دیتا ہے" انہ لیس یشفینی الا المعاینۃ (۱۸) یعنی جب تک مشاہدہ نہ کروں مجھے تشفی نہیں ہو سکتی۔

جاحظ کی ادبی حیثیت اور اس کے علمی مسلک کے متعلق خود اس کے بیانوں سے مرتب کیا ہوا یہ خاکہ گو نہایت مجمل و مختصر ہے تاہم یہ جاننے کے لئے غالباً کافی ہوگا کہ اس کا نہجِ تحقیق خالص معروضی ہے اسی لئے ہندوستان کے متعلق اُس نے اپنی کتابوں میں جو معلومات درج کی ہیں اُن کی صحت و صداقت عصرِ جدید کے علمی معیار پر بھی پوری اترتی ہیں (۱۹)

(۲)

ہندوستان سے جاحظ کی دلچسپی کے کئی اسباب تھے ایک تو یہ کہ اموی دورِ خلافت میں جس علمی و فنی سرگرمی کا آغاز ہوا تھا اور دوسری قدیم قوموں سے میل ملاپ کی بنا پر افکار و آراء کے تبادلہ و تصادم سے جو فکری ہیجان برپا ہوا تھا وہی تھوڑے سے وقفہ کے بعد ابتدائی عباسی دور میں اپنے نقطۂ عروج پر پہنچ گیا تھا اب سینہ بہ سینہ روایتوں کے پھیلنے کے ساتھ ساتھ دوسری زبانوں سے ترجموں کا بھی باقاعدہ آغاز ہوا اور بیت الحکمۃ کے نام سے ایک ادارہ وجود میں آیا جیسا کہ خود جاحظ نے لکھا ہے: قد نُقلت

کتب الهند وترجمت حکم الیونانیة وحولت آداب الفرس (۲۰)، یعنی ہندی کتابیں عربی میں منتقل ہوئیں، یونانی فلسفہ کا ترجمہ ہوا اور ایرانی آداب عربی لباس میں جلوہ گر ہوئے اس لئے ان ملکوں کے علوم و فنون اور وہاں کے حالات سے ارباب ادب اور خاص کر معتزلیوں کا بیش از بیش دلچسپی لینا ایک قدرتی بات تھی۔ ہندوستان خاص خلافت کا جزو نہیں تھا، اس کا صرف انتہائی شمال مغربی علاقہ اور سندھ اس کے قبضہ میں تھا۔ خلافت سے اس کا بری اتصال دشوار گذار و پر صعوبت تھا اور بحری تعلق زیادہ تر صرف تاجروں، ملاحوں اور بعض حاجیوں ہی کے ذریعہ ممکن تھا۔ ان سب کی تعداد عموماً اتنی نہیں ہوتی تھی جتنی کہ پُرامن وسہولت بخش بری مواصلات کی وجہ سے ہو سکتی ہے اس لئے ہندوستان کے لوگ عراق جاتے یا بعض عراقی سندھ وہند میں عارضی قیام کے بعد واپس ہوتے تو عوام ہی نہیں بلکہ خواص بھی یہاں کے حالات دلچسپی سے سنتے اور مزید سننے کا اشتیاق رکھتے تھے۔ بحیثیت ایک وسیع النظر ادیب اور تجسس پسند عالم ہونے کے جاحظ کا ہندوستان کے حالات معلوم کرنے کا شوق غیر متوقع نہیں۔

ہندوستان سے جاحظ کی دلچسپی کا دوسرا سبب اس کا مذہب ہے جیسا کہ ابھی گذرا معتزلیوں کو خاص طور پر ایسی باتوں سے بڑی دلچسپی تھی جن کے متعلق روایتوں کی تو شاید کمی نہیں تھی لیکن ان کا صحیح یا غلط ہونا تمام تر عقل وتجربہ پر منحصر تھا۔ عراقی تاجر و سیاح مغربی ہند آتے یا ہندی وسندھی بسلسلہ تجارت یا سفارت وغیرہ عراق جاتے اور وہاں ہندوستان کے متعلق نئی نئی اطلاعیں سناتے تو عوام اُن کی باتیں حیرت واستعجاب سے سُن لیتے۔ لیکن یہی باتیں جب معتزلہ کے کانوں تک پہونچتیں تو وہ چون وچرا سے خبریں سنانے والے کا ناطقہ بند کر دیتے اور جب شافی جواب نہ پاتے تو دوسرے لوگوں کے ذریعہ ایسی روایتوں کی تحقیق کرتے اور ایسا کرنا ممکن نہ ہوتا تو عقلی توجیہیں کرکے کذب وافترا کو حق وصواب سے ممتاز کرنے کی کوشش میں لگ جاتے تھے جیسا کہ آگے تفصیل سے معلوم ہوگا، جاحظ بھی ہندوستان سے متعلق خبریں پہونچانے والوں سے طرح طرح کے سوال کرتا اور جب اُس کے نزدیک ان کے اقوال کی معقولیت ظاہر ہو جاتی تب وہ اطمینان کا اظہار کرتا اور اگر دوسرے لوگ کسی واقعہ میں شک وشبہ ظاہر کرتے لیکن یہ خود اس کی توجیہہ کر لیتا تو خوشی سے کہتا اللہ لولا مکان المتکلمین لهلکت العوام من جمیع الامم ولولا مکان المعتزلة لهلکت العوام

من جمیع النحل (۲۱) یعنی متکلمین نہ ہوتے تو کسی ملت کے عوام تباہی سے نہ بچتے اور معتزلہ نہ ہوتے
ر ہر مشرب کے عوام ہلاک ہوجاتے۔

جاحظ کو ہندوستان کے متعلق بکثرت اور صحیح معلومات ملنے کی ایک بڑی وجہ بصرہ کا محل وقوع ہے
جاحظ بصرہ میں پیدا ہوا نشو ونما بھی یہیں پائی۔ شام، حجاز، مصر کا سفر کیا لیکن پھر بصرہ آگیا اور یہیں
فات پائی۔ عام بندرگاہوں کی طرح یہ بھی "چھپکلی و مچھلی" — خشکی و تری کا مقام انصال تو تھا ہی،
لیکن اس کی ایک اہم خصوصیت یہ بھی تھی کہ جس علاقہ میں بصرہ آباد ہوا وہ اسلام سے پہلے بھی مغربی و مشرقی
اص کر ہند ی و بعید مغربی تاجروں کا نقطۂ تماس رہا تھا، یہاں کے ملاح و تاجر مغرب کی طرف جاتے
ہوئے اور افریقہ کے مشرقی اور عرب کے جنوب مغربی ساحل کے ملاح و تاجر ہندوستان اور مشرق بعید جاتے
جرنے یہاں لازماً ٹھیرتے تھے۔ بازنطینی اور بازنطینیہ کے واسطے سے یورپی تاجر شام سے ہوتے ہوئے
راق آتے تو ان کی آخری منزل اسی مقام پر ہوتی تھی۔ اس طرح مختلف ملکوں کی اشیاء کا تبادلہ کرنے
الے، درآمد و برآمد کا کاروبار کرنے والے مخلوک فرزش اور ان کے نمائندے یہاں مستقل طور پر سکونت پذیر
تھے اس لئے یہاں کی آبادی ملی جلی تھی مگر ان بیرونی باشندوں میں اکثریت ہندیوں کی تھی۔ غالباً
صرف اپنی عددی کثرت ہی کی بنا پر نہیں بلکہ اپنے معاشی و معاشرتی اثر و نفوذ کے پھیلاؤ کی وجہ سے اس علاقہ
ر ان کا اتنا غلبہ تھا کہ امام ابو یوسف (م ۲۰۸) مجالد (م ۱۴۴) سے اور وہ شعبی (م ۱۰۳) سے روایت
رتے ہیں کہ جہاں بصرہ آباد ہوا وہ اور اس کے گرد و نواح کا پورا علاقہ ارض ہند کہلاتا تھا (۲۲) سنہ چودہ
ہجری میں مسلموں نے بصرہ آباد کیا تو انقلاب حالات کی وجہ سے وہاں کی تجارتی ہماہمی سرد نہیں پڑی بلکہ اس میں
بہت کچھ اضافہ ہوا اور جب سندھ فتح ہوا تو اردو محاورہ کے بموجب بصرہ کو چار چاند لگ گئے۔ اب صرف
سند سمت سندھی تاجروں ہی کو نہیں بلکہ ہندوستان کے تقریباً پورے مغربی ساحل کے ملاحوں اور جملہ تاجروں
و اپنی قسمت آزمائی کرنے اور اپنے گوناگوں حوصلے پورے کرنے کے لئے ایک نیا، وسیع، شاداب
و پر امن میدان مل گیا۔ اب سابقہ روابط کو استوار کرکے ہر سال سیکڑوں ہندی و سندھی اپنی آمد و رفت اور مستقل قیام
سے بصرہ کی تمدنی زندگی میں ایک نہایت صحت بخش اور خوشگوار اضافہ کرنے لگے تھے بصرہ میں ہندوستانیوں

کے خلقی و کسبی اوصاف کی ایسی شہرت ہو گئی تھی اور اہلِ بصرہ اُن سے اتنے مانوس و مالوف ہو گئے تھے کہ ان
اهل البصرة اشهى النساء عندهم الهنديات وبنات الهنديات (۲۳) یعنی ان کو
سب سے زیادہ ہندی عورتیں پسند تھیں۔ کمی تعداد کی وجہ سے اگر ان سے رشتہ نہ ہو سکتا تو وہ دوسروں پر
ان دوغلیوں ہی کو ترجیح دیتے تھے۔

اموی خلافت کے بعد جب عباسیوں کی بساطِ خلافت بچھی تو بصرہ کی عظمت میں مزید اضافہ ہوا۔
دار الخلافہ کی قربت، تجارت کی ترقی، حمل و نقل کے ذریعوں کی سہولت و وسعت، ساحلی موقف کی اہمیت، عالموں
و صالحوں کی کثرت، بدکاروں اور بدمعاشوں کی قلت، ان سب چیزوں نے بصرہ کو گویا انیسویں صدی کا
لندن یا بیسویں صدی کا نیویارک بنا دیا تھا۔ لوگ کہا کرتے تھے کہ عراق دنیا کی آنکھ اور بصرہ عراق کی
آنکھ ہے۔

لیکن اس کے ساتھ وہ اتنے انصاف پسند بھی تھے کہ ہند و سندھ کی خوبیوں کو سراہنے میں خالص
سندھیوں و ہندیوں سے پیچھے نہیں تھے۔

دوسری صدی ہجری کے نصف اول میں مطیع بن ایاس ایک مشہور شخصیت گذری ہے۔ بغداد میں خلیفہ کا
دربار ہو یا ادیبوں کا مجمع، بصرہ میں عالموں کی مجلس ہو یا رندوں کی محفل، یہ شخص ہر جگہ نمایاں رہتا تھا۔ علاوہ
عالم و ادیب ہونے کے مطیع شعر بھی کہا کرتا تھا (۲۴)، اُس کا ایک دوست ہشام بن عمرو تغلبی دوسرے
عباسی خلیفہ منصور (م ۱۵۸) کی طرف سے سندھ کا امیر تھا (۲۵) ایک مرتبہ مطیع اُس سے ملنے سندھ آیا یہاں
کی فضا اور یہاں کا ماحول اس کو ایسا پسند آیا کہ اپنے مربی کے ساتھ سندھ میں وہ کئی سال رہ گیا۔ یہاں
کے دورانِ قیام میں اُس نے عالمِ خیال میں اپنی محبوبہ روقہ کو مخاطب کر کے ہند کی بعض خوبیوں کا جس طرح
ذکر کیا ہے وہ سننے کے لائق ہے۔

روق ای روق کیف فیک اقول ساد سنا دونی وارمائیل
وبعید من بینہ حیثما کا ن وبین الحبیب قتل ابیل
روق یا روق لو ترین محلی ببلاد معروفها مجهول

ببلادِ بہا تبیض الطوادی ۔۔۔ س و فیہا یزاوج الزندبیل

و بہا الببغاء والصفر والعو ۔۔۔ دُلہٗ فی ذری الاراک مقیل

والخموعُ العرجاء والابل الاق ۔۔۔ رَن واللیث فی الغیاض لنسول

مطلب یہ کہ ۔ اے روقہ! میں تم سے ہند کا حال کس طرح بیان کروں میرے اور تمہارے درمیان تو بہت ہی طویل فاصلہ ہے کاش تم یہ مقام دیکھ سکتیں تم تو یہاں کی مشہور باتوں سے بھی ناواقف ہو۔ یہاں مور انڈے دیتا اور ہاتھی بچے دیتا ہے۔ (یعنی یہ دونوں جنسیں جو مغربی ایشیا میں نوادر شمار ہوتی ہیں یہاں بکثرت پائی جاتی ہیں) یہاں طوطا ہے جو پیلو کے جھنڈ میں بسیرا کرتا ہے۔ پیتل اور خوشبو ۔ عود ۔ کی کثرت ہے۔ لکڑ بھگے، بارہ سنگھے اور شیر جنگلوں میں گھومتے رہتے ہیں۔

افسوس ہے کہ صبر آزما جستجو کے باوجود اس قصیدہ کے مزید اشعار کا کہیں پتہ نہ لگ سکا۔ جاحظ نے یہ چھ بیتیں جو نقل کی ہیں ان کی حیثیت مطیع کے قصیدہ کے ایک نمونہ سے زیادہ نہیں معلوم ہوتی۔ جاحظ نے ہندوستان کے متعلق اپنی معلومات کسی ایک رسالہ یا کتاب میں جمع نہیں کی ہیں بلکہ انھیں اپنی مختلف تالیفوں میں جستہ جستہ درج کیا ہے۔ صرف ایک جگہ اپنے رسالہ فخر السودان علی البیضان (سفید فاموں پر سیاہ فاموں کی فضیلت) میں ہندوستان کی خوبیوں کا خلاصہ دیا ہے یہاں یہ پورا بیان اردو میں نقل کر کے اس میں مذکورہ امور کی تشریح خود جاحظ ہی کے دوسرے بیانوں سے کی جائے گی۔

پہلے اجمالاً یہ کہنے کے بعد کہ اہلِ ہند کا حساب، نجوم، علاج کے گر، بت گری، مجسمہ سازی، مصوری اور بہت سی پسندیدہ صنعتوں میں مشہور ہونا سب ہی جانتے ہیں، جو تفصیل لکھی ہے وہ کچھ اس طرح ہے:

"ہم دیکھتے ہیں کہ اہلِ ہند نے حساب و نجوم میں بہت ترقی کی ہے۔ خط ہندی ان سے مخصوص ہے، طب میں بھی وہ دوسروں سے بہت آگے بڑھے ہوئے ہیں، اُن کے یہاں تندرست کرنے کے گر ہیں اور وہ خاص کر بُری بُری اور جان لیوا بیماریوں کا علاج کرنا جانتے ہیں۔ اُن کے یہاں تمثال سازی

بُت گری ہے ۔ وہ مختلف رنگوں سے تصویریں بنانا جانتے ہیں ۔ ان کو وہ طاقوں میں رکھتے اور ان سے محرابوں کو مزیّن کرتے ہیں ۔ اسی قبیل کی اور صنعتیں بھی ہیں اُن کے پاس شطرنج ہے جو نہایت بلند مرتبہ کھیل ہے اس کھیل میں غور و فکر و فطانت کی جتنی ضرورت ہے کسی اور کھیل میں نہیں ۔ اُن کے پاس قلعی تلواریں ہوتی ہیں اُن سے وہ ایسے ایسے کرتب دکھاتے ہیں جو دوسروں کے بس کی بات نہیں، ان کے چلانے میں ان کو جو مہارت ہے وہ کسی اور سے ممکن نہیں ۔ جادو اُتارنے اور دردوں کو زائل کرنے کے لئے اُن کے یہاں بڑے پُرتاثیر ٹونے، ٹوٹکے اور منتر ہیں ۔ اُن کی موسیقی بڑی دل فریب ہے اُن کے یہاں کوکلہ اور جھانجھ ہے اُن کے پاس کئی قسم کے ناچ اور ہرت ہیں ۔ اُن کے مخصوص آداب و اطوار ہیں ۔ یہ لوگ فن تناسب سے (معرفۃ المناصفہ) خوب واقف ہیں ۔ اُن کے پاس جادو، دھونی اور رو ماز کیمیا ہے ۔ اُن کے یہاں ایک رسمِ خط ہے جو زبان کے سارے حروف کا جامع ہے ۔ اُن کے یہاں رسمِ کتابت کی بہت سی شکلیں رائج ہیں، اشعار کی کثرت ہے، طویل خطبے ہیں ۔ فلسفہ و ادب میں بھی انھیں مہارت حاصل ہے ۔ کلیلہ دمنۃ انھیں سے لی گئی ہے ۔ وہ جنگی چالوں اور فوجی حیلوں سے واقف ہونے کے ساتھ ساتھ دلیر و بہادر بھی ہیں ۔ اُن کے پاس ایسی باتیں ہیں جو چینیوں کے پاس بھی نہیں ۔ اُن کی رائیں پسندیدہ اور اُن کے اطوار قابلِ ستائش ہیں ۔ مثلاً یہ کہ وہ خلال کرتے، بال سنوارتے، زلفیں چھوڑتے، مسواک کرتے، بیٹھنے میں دونوں ٹانگوں اور پیٹھ کو کپڑے سے باندھ کر سہارا لیتے ہیں، مانگ نکالتے اور خضاب کرتے ہیں ۔ اُن کا ناک و نقشہ دل کش اور ان کے اعضا متناسب ہیں ۔ اُن کے پسینہ میں خوشبو ہوتی ہے ۔ اپنی خوبیوں کی وجہ سے ہندی عورتیں ضرب المثل ہیں ۔ بادشاہوں کے پاس اُن کے یہاں سے جو عود آتا ہے اُس کے جیسا اچھا اور کوئی عود نہیں ہوتا سادھنے دھیاننے کا علم انھیں سے نکلا ہے ۔ زہر چڑھے پر جب منتر پھو نکتے ہیں تو زہر اُتر جاتا اور مسموم ہلاکت سے بچ جاتا ہے ۔ یہ لوگ نجوم کے ماہر ہیں ۔ دوسرے لوگوں نے یہ فن خاص کر انھیں سے حاصل کیا ہے ۔ آدمؑ جنت سے نکلے تو انھیں کے ملک میں اُترے

کہتے ہیں کہ زنگیوں میں حُسنِ خلق و جودۃ الصوت ہے لیکن یہ چیزیں گائیوں میں پائی جاتی ہیں بشرطیکہ وہ سندھی ہوں ۔

اور ایک خصلت تو ایسی ہے کہ جو سوائے سندھی کے اور کسی میں نہیں پائی جاتی یعنی طباخی ۔ سندھی

ہر طرح کے کھانے پکانے میں اچھی مہارت رکھتے ہیں۔

یہ بات بھی اُن کے مفاخر میں شمار ہوتی ہے کہ سیٹھ، ساہو اور صراف اپنی تھیلیاں اور خزانے سندھیوں اور سندھیوں کی اولاد ہی کے پاس رکھاتے ہیں۔ کیونکہ اُن کے تجربہ میں رقمی و مالی کاروبار میں سندھیوں سے زیادہ اور کوئی نہ مہارت رکھتا ہے اور نہ بھروسہ کے قابل یا دیانتدار ہوتا ہے۔ شاید ہی کوئی ایسا ساہوکار ہوگا جس کے خزانے کی کنجیاں کسی رومی یا خراسانی کے پاس ہوں۔ تاجروں نے سندھیوں کو بہت مبارک سمجھا ہے بصرہ کے صراف اور بربھارت کے بیوپاری اور بندرگاہ کے تاجروں نے جب دیکھا کہ فرج ابو روح سندھی نے بکثرت مال کمایا اور بڑی جائداد پیدا کی ہے تو اُن میں سے ہر ایک نے ایک ایک سندھی غلام خریدا" (۲۷)

اس بیان میں جاحظ نے ہند و سندھ کی قریب قریب پچاس خصوصیتیں شمار کی ہیں۔ اپنی دوسری تحریروں میں اُس نے ضمناً ان پر کچھ اضافہ بھی کیا ہے۔ کہیں انہی چیزوں میں سے بعض کی کچھ تشریح کی ہے اور کہیں صرف اُن کا حوالہ دے کر دوسری طرف نکل گیا ہے۔ آئندہ صفحوں میں ان خصوصیتوں یا خوبیوں کی وضاحت حتی الوسع بہ ترتیب کتبِ جغرافیہ زیادہ تر جاحظ کے بیانوں سے کی جائے گی اور جہاں جاحظ کی کوئی وضاحت نہ ملے اور بات بالکل ادھوری یا ناقابلِ فہم نظر آئے وہاں دوسری کتابوں سے صرف اجمالی وضاحت پر انحصار اور تفصیلی تشریح سے اجتناب کیا جائے گا۔ کیونکہ اس مقالہ کا اصل مقصد صرف انہیں معلومات کا احاطہ کرنا ہے جو جاحظ نے اپنی کتابوں میں منتشر طور پر بیان کی ہیں۔

ہند و سندھ کے طبعی حالات کے متعلق جاحظ کی تحریروں میں کوئی قابلِ ذکر بات نظر نہیں آئی۔ ایک جگہ سجع کی مثال دیتے ہوئے سندھ کے متعلق ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ کسی امیر نے سندھ سے آنے والے ایک شخص سے وہاں کے بارے میں دریافت کیا تو اُس نے کہا 'پانی بہت کم' پھل نہایت ردی' چور بڑے بے باک' لشکر کم ہو تو ضائع ہو جائے' بہت ہو تو بھوکوں مرے (۲۸)

اس جواب سے یہ نتیجہ اخذ کرنا شاید غلط نہ ہو کہ سندھ کے متعلق خبر دینے والے کا مقصد عربوں کو سندھ پر فوج کشی کرنے سے روکنا تھا۔ کیونکہ سندھ کا یہ وصف اس کے صرف صحرائی علاقہ پر صادق آتا ہے۔

جاحظ کا دعویٰ تھا کہ دین کے اصول خصوصاً اس کے فروع پر بے دین جو اعتراض کرتے ہیں اُن کو علمی و عقلی حیثیت سے متکلمین و معتزلہ ہی دور کر سکتے ہیں (۲۹) نہ کہ اصحابِ نقل و روایات اور یہ کہ صرف مابعد الطبیعاتی مسائل ہی نہیں بلکہ طبعی مظاہر کی تشریح اور تاریخی عوامل کی توجیہہ کرنے کے اہل بھی وہی ہیں۔

نویں عباسی خلیفہ واثق (م ۲۲۲) کے ایک کاتب احمد بن عبدالوہاب کو مخاطب کر کے جاحظ نے ایک رسالہ "التربیع والتدویر" کے نام سے تلبند کیا ہے۔ اُس میں اُس نے قریباً ایک سو ایسے مسائل کا ذکر کیا ہے جن کو اس کی دانست میں، صرف متکلمین و معتزلہ ہی حل کر سکتے ہیں جو مسائل پیش کئے گئے ہیں وہ صرف عقلی علوم ہی سے متعلق نہیں ہیں بلکہ بہت سارے ایسے ہیں جن کا تعلق براہِ راست سماعی علوم سے ہے جیسے مثلاً جغرافیہ یا بیانی تاریخ وغیرہ۔

مقدمہ میں جاحظ نے احمد بن عبدالوہاب کے نام کی آڑ لے کر ان لوگوں کا مضحکہ اُڑایا ہے جو ناواقف ہونے کے باوجود علمیت کا دعویٰ کرتے ہیں۔ پھر رسالہ کا متن ابن عبدالوہاب پر براہِ راست تعرض سے شروع ہوتا ہے۔

ابن عبدالوہاب سے جاحظ پوچھتا ہے: کیا تم بتا سکتے ہو کہ کونسا دریا قدیم ہے۔ نہر بلخ یا نیل، فرات یا دجلہ، جیحون، سیحون یا مہران (۳۰)

دریائے سندھ کو عرب ہمیشہ مہران کہتے ہیں۔ مہران ــ بضم میم یا بکسر ــ عربی میں سمندر کا ایک وصفی نام ہے۔ (۳۱) دریائے سندھ مشرقی ایشیا۔ کے دریاؤں سے بڑا اور سمندر سے مشابہ ہے، یوں بھی اہل عرب معنیٰ میں وسعت پیدا کر کے دریا کو بھی سمندر کہہ دیتے ہیں اس لئے ممکن ہو کہ دریائے سندھ کو مہران اسی وجہ سے کہنے لگے ہوں۔

لفظ مہران کی اصل خواہ کچھ ہو جاحظ کو اس سے بحث نہیں لیکن یہ دعویٰ ضرور ہو کہ وہ یا اس کے ہم مذہب دریائے سندھ کی تاریخ جانتے ہیں اور انھیں یہ بھی معلوم ہے کہ اس کی گاد کہاں سے بہہ کر آتی ہے۔

دریاؤں سے گذر کر آگے ابن عبدالوہاب پر ریاکاری کا الزام لگاتے ہوئے کہتا ہے: تم جو دور سے کسی شخص کو دیکھ لیتے ہو، بار یک لکھی ہوئی کتاب یا مہر لگانے سے پہلے مہر کی عبارت پڑھ لیتے ہو تو اس کا ایک

سبب تو توتیار ہندی کا استعمال ہے (۳۲) ورنہ فی الحقیقت تمہاری نظر طبعاً کمزور ہے۔

توتیا یعنی کسیس پراکرت یا سنسکرت کے توتی - کا معرب ہے۔ مغربی ایشیا والے اس سے ہندیوں ہی کے ذریعہ واقف ہوئے "انگریزی و فرانسیسی میں یہ لفظ عربی سے لیا گیا ہے۔ جاحظ کا کہنا ہے کہ توتیا، اصلی بھی ہوتا ہے اور تانبہ سے بھی نکالا جاتا ہے (۳۳)

توتیا اس زمانہ میں سُرمہ کے جزوِ لازم کے طور پر بکثرت استعمال ہوتا تھا اور ہندوستان ہی سے درآمد کیا جاتا تھا۔ عینک اور چھاپہ کی سہولت نہ ہونے کی وجہ سے کُہن سال علماء میں سُرمہ کی مانگ بہت زیادہ بھی طلب کی کثرت سے نفع خور مصنوعی توتیار تیار کرنے لگے تھے اس لئے جاحظ اسی ابن عبدالوہاب سے کہتا ہے تمہارے توتیہ بھیجنے پر بشرطیکہ وہ خالص ہو میں نے تمہارا پاس و لحاظ کیا ہے براہِ کرم مجھے خالص توتیا، عنایت فرماتے رہیئے (۳۴)

یاقوتِ سُرخ کے متعلق سوائے اس اجمالی اطلاع کے اور کوئی تفصیل نہیں ملی کہ وہ عرب ملکوں میں ہندوستان ہی سے آتا ہے۔ (۳۵)

(۵)

التبصر بالتجارۃ اور الحیوان میں ہندوستان سے مغربی ایشیار جانے والی جن زرعی یا نباتی اشیار کے نام آئے ہیں وہ آبنوس، جوز الہند یعنی ناریل، ساج، صندل اور عودِ ہندی، مندل اور کالی مرچ ہے۔ جاحظ کی دوسری کتابوں میں بیش، پان، قُسط اور ماجو کا ذکر بھی آیا ہے، اُن کے متعلق جاحظ کی معلومات یہ ہیں :-

جاحظ نے آبنوس کے متعلق سوائے اس نقرہ کے اور کچھ نہیں لکھا کہ وہ ہندوستان سے عراق آتا تھا۔ آبنوس ہندوستان سے عراق وغیرہ ضرور جاتا ہوگا لیکن اس سے اس کا (۳۶) ہندوستان سے مخصوص ہونا ضروری نہیں۔ لفظ آبنوس یونانی لفظ آبی نوس کی تعریب ہونے سے بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے (۳۷)

بیش (۳۸) بالکسر و بیائے معروف آخر میں شین معجمہ - ہندی لفظ بِس کی تعریب -

یہ عموماً بہتے پانی کے کنارے اگنے والا ایک زہریلا پودا ہے، ہندی دواؤں میں استعمال ہوتا ہے۔ اس غرض کے لئے عراق میں ہندوستان سے غالباً خشک کیا ہوا درآمد ہوتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جاحظ اس کی حقیقت سے اچھی طرح واقف تھا چنانچہ سمیات کے سلسلہ میں لکھا ہے۔ اہلِ ہند کا خیال ہے کہ زہر صرف غرابت کی وجہ سے ہلاکت کا باعث ہے کیونکہ معدہ جس چیز کا عادی نہ ہو وہ موجبِ ہلاکت ہے، پھر اس قول کی تردید کی ہے (۳۹) اس سے ظاہر ہے کہ اس کو اہلِ ہند کا مذکورہ قول ٹھیک سیاق وسباق میں نہیں پہونچا کیونکہ طب ہندی کا مقولہ بالاکلیہ عام نہیں خاص ہے۔

اس سلسلہ میں فارۃ البیش کا ذکر کرتے ہوئے جس کے لفظی معنی ہیں۔ زہر کا چوہا ہیں، لکھا ہے کہ کسی حیوان کا نام نہیں ہے بلکہ یہ ایک کیڑا ہے جو زہریلی جھاڑیوں میں رہتا ہے۔ زہریلے پودوں کے پتے ہی اس کی غذا ہیں پھر یہ سوال کر کے عبرت دلائی ہے، کیا یہ عجیب بات نہیں ہے کہ ایک کیڑا زہر سے پرورش پائے مگر زہر کھا کر مرے نہیں بلکہ اسی پر زندہ و توانا رہے!! (۴۰)

ہندوستان کی مخصوص و مشہور نباتی پیداوار پان کے ذکر میں جاحظ کی رنگینیٔ زبان دیکھنے کے قابل ہے:

ابن عبدالوہاب پر چوٹ کرتے ہوئے کہتا ہے — علمتهم مضغ التانبول و دلغ تحمير الاسنان وتطييب النكهة واكل السعد لما انت اعلم فيه (۴۱) یعنی لوگوں کو پان چبانا، دانتوں کو سرخ کرنا، سانس کی بدبو دور کرنا اور ناجو پھل کھانا تم ہی نے سکھایا ہے، ان باتوں سے تم خوب واقف ہو۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اہلِ عراق پان سے صرف سرسری طور پر نہیں بلکہ اچھی طرح واقف تھے۔ پان کا ہندوستان سے جانا تو لفظ تانبول ہی سے ثابت ہے جو ہندی کے تنبل کی عربی شکل ہے۔ پان کے جنسیاتی فائدے جو ایورویدی کتابوں میں مرقوم ہیں ان سے مغربی ایشیا والوں کو ہندیوں ہی نے واقف کرایا۔ اس سلسلہ میں ایورویدی کتابوں کے وات سائنا کی کاماسوترا سے بھی رجوع کیا جا سکتا ہے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جنسی عمل کو فن لطیف بنانے کا شرف ہندیوں ہی کو حاصل ہے۔ پان کے فوائد کے پیش نظر عجب نہیں کہ بصرہ اور اس کے شاداب مضافات میں خواہ محدود پیمانہ پر سہی، پان کی باقاعدہ کاشت بھی ہوتی ہو، بہرحال اس میں تو شبہ نہیں کہ جاحظ کی یہ روایت عربی زبان میں لفظ تنبول کی اولین شہادت اور عراقیوں سے اس کے

تعارف کا بین ثبوت ہے۔

جوز الہند یعنی ناریل کے متعلق کوئی تفصیل نہیں ملی (۴۲) الحیوان میں جغرافیائی ماحول کے اثرات کے سلسلہ میں ضمناً اہلِ حجاز کا یہ خیال بیان کیا گیا ہو کہ وہ ناریل کے درخت کو جنگلی کھجور کی ایک قسم سمجھتے تھے جو ہند کے طبعی ماحول میں مُدتِ دراز تک پرورش پانے سے بدل گیا ہے (۴۳) نباتات سے اہل حجاز کے خیال کی پوری تائید نہ سہی لیکن اتنا بہرحال ثابت ہے کہ یہ دونوں درخت ایک ہی کنبہ کے ہیں۔

ناریل کے لئے جوز الہند کے علاوہ جاحظ نے نارجیل کا لفظ بھی استعمال کیا ہے۔ یہ ہندی نارکیل کا مُعرّب ہو (۴۴) جاحظ اس معرب کا غالباً اولین شاہد ہے۔

ساج ہندی کا ساگ ہے۔ عربی میں یہ تین معنوں میں آیا ہے (الف) ساگوان کی ایک قسم جو اُردو میں شیشم کہلاتی ہے (ب) ایک خوشبودار پتہ یا پودا۔

جاحظ نے غالباً اسی معنیٰ میں بیان کیا ہے' سیاق و سباق سے ایسا ہی معلوم ہوتا ہے بعض لوگوں نے آبنوس اور ساج کو ایک ہی شے سمجھا ہے لیکن جاحظ نے فرق کیا ہے اور غالباً ایسا کرنا صحیح ہے (۴۵) ساج بمعنی شیشم کی لکڑی جس سے کشتیاں بنائی جاتی ہیں وہ ساگ کا نہیں بلکہ سال کا معرب معلوم ہوتا ہے ہندی میں سال اس تناور درخت کو کہتے ہیں جس سے لانبے چوڑے چکلے شہتیر اور تختے کاٹے اور بنائے جاسکیں۔ واللہ اعلم (ج) صرافوں کی تختی جس پر وہ حساب لکھتے ہیں (۴۶) تختی کے معنی مجازی ہیں۔ سندھی تاجر کاغذ کی کمیابی کی وجہ سے لکڑی کی تختی پر کھریا پوت کر لکھا کرتے تھے۔ ایسی تختیاں ہندوستان کے چھوٹے شہروں کے بنیوں میں اب بھی مستعمل ہیں۔ پاٹھ شالاؤں اور مکتبوں میں آج کل بھی ان کا استعمال عام ہے۔

صندل کے متعلق ایک حوالہ اصلاً اور دو تین حوالے ضمناً ملتے ہیں۔ دو حوالے بہت دلچسپ ہیں۔ صندل کی ایک کہانی کے سلسلہ میں جاحظ نے ابن ہرمہ کے چند شعر نقل کیے ہیں (۴۷) ان میں ایک بیت ہو

کاعناق نساء الہند　　وقد شیبت باوضاح

مطلب یہ ہے کہ ہندی عورتوں کی گردنوں کی طرح جو سفید ابٹن ملنے سے جوان معلوم ہوتی ہیں

خوشی کی رسموں میں شریکِ محفل عورتوں اور بچوں خاص کر بوڑھی سہاگنوں کے گلے اور سینے پر صندل لگانا آج بھی ہمارے یہاں ایک چلی ہوئی رسم ہے۔

ابن ہرمہ کی وفات دوسری صدی کے ربع ثالث میں ہوئی ہے (۴۸) جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ صندل کے اس طرح استعمال سے عرب یا کم از کم اہلِ عراق دوسری صدی ہی سے واقف تھے۔ عراق میں جو ہندوستانی آباد تھے ممکن ہے کہ وہ اپنی رسموں میں عراقیوں کو شریک کرتے ہوں اور اہلِ عراق ایسے ہی موقعوں پر صندل لگانے کی رسم سے واقف ہوئے ہوں۔

صندل کے متعلق دوسرا حوالہ یوں آیا ہے کہ ابن عبدالوہاب پر جاحظ یہ الزام لگاتا ہے کہ خلیفہ منصور کے عامل فارس اسمٰعیل بن علی کا کہنا ہے کہ تم ہی لوگوں نے ۔ علمتهم التصندل لما لا یجوز المکاتبة فیه ۔ یعنی صندل کا وہ استعمال سکھایا ہے جس کا تحریر میں آنا مناسب نہیں (۴۹)

اس جملہ کا سیاق و سباق بتاتا ہے کہ یہاں تَصَندُل طلا ر لگانے کے معنی میں آیا ہے۔ صندل شاید کسی طلا رکا جزو ہو جو ہندوستان میں تیار ہوتا اور وہیں سے عراق جاتا تھا۔ یہ بھی ممکن بلکہ اغلب ہے کہ صندل کسی طلار میں اس کی بدبو مارنے کے لئے شریک کیا جاتا ہو۔

ایک اور جگہ صندل کا ذکر محض خوشبو کی ایک قسم کے طور پر آیا ہے (۵۰)

صندل کا خالص ہندی لفظ چندن کا معرب ہونا اس مقالہ کے اکثر قاری جانتے ہی ہونگے اس لئے اس طرف ان کی توجہ مبذول کرانا غیر ضروری معلوم ہوتا ہے۔

عودِ ہندی مندلی یعنی "اگر" سے عربوں کی واقفیت بہت قدیم ہے جاہلی شاعر عمرو بن الاطنابۃ کی بیت ہے ؎ (۵۱)

اذا ما مشت نادی بما فی ثیابها
ذکی الشذا والمندلی المطیّر

دوسری صدی میں جب تو قع عراق میں اس کی طلب بہت بڑھ گئی تھی اس لئے رسد بھی زیادہ ہونے لگی اور کئی قسمیں اس کی جانے لگیں جاحظ نے اس کے یہ اوصاف گنائے ہیں (۵۲) "مندلی اگر" سب سے اچھا سمجھا جاتا ہے۔ یہ جعلی نہیں ہو سکتا۔ بیچنے والے دھوکہ نہیں دے سکتے۔ اگر جتنا زیادہ سخت ہوگا اتنا ہی

اچھا ہوگا۔ اس کی اچھائی اس کی مہک کی تیزی اور خوشبو کی شدت سے معلوم کی جا سکتی ہے۔ وہی اگر بہترین ہوتا ہے جو نہایت وزنی اور غرقی ہو۔ کم درجہ کا ہو تو ہلکا ہوتا اور پانی کی سطح پر تیرتا رہتا ہے۔ اس میں روح نہیں ہوتی گویا مُردہ ہے اُس کی بُو بھی قوی نہیں ہوتی۔

لفظِ مندلی کی بابت یہ کہنا ہے کہ یا نسبت سے قطع نظر یہ کُرُ اور مندل کا مرکب ہے۔ ملیالم زبان میں کُرُ ۔ بضمتین ۔ کے معنی کنارہ ہیں (اُردو کی کور غالباً اسی سے ہے) یہاں خشکی کا کنارہ مراد ہے نہ کہ سمندر کا۔ اور مندل کے ایک معنی گول یا بیضوی ہیں۔ دکھن کا انتہائی جنوب مغربی حصہ آج بھی کرومنڈل کہلاتا ہے۔ اس لئے کہ کنیا کولم کے جنوب سے راس کماری تک خشکی کا کنارہ نیم بیضوی شکل کا ہے۔ روزمرہ میں طوالت سے بچنے کے لئے مرکب نام کا صرف پہلا یا آخری جزو ہی بولا جاتا ہے۔ جیسے وے زاکا پٹنم کا صرف وے زاک یا راول پنڈی کو صرف پنڈی۔ اسی طرح تاجر و ملاح کرومنڈل کو صرف مندل کہہ دیا کرتے تھے۔ عربی میں ڈال تو ہوتا نہیں اس لئے قریب التلفظ دال یعنی مندل ہو گیا۔ چونکہ عراق کو "اگر" زیادہ تر یہیں سے جاتا تھا اس لئے یہ عود مندل یا عود ہندی مندلی کہلانے لگا۔ بعد کو جب اگر کی پیداوار یا درآمد کا ایک مرکز مزید جنوب کی طرف کماری نامی پر بھی قائم ہوا تو یہاں سے آنے والا "اگر" عربی میں عود قماری ہو گیا۔ جریر کے (م ۱۱۰ھ) معاصر ابراہیم بن علیؒ ابن ہرمۃ کے درج ذیل شعر میں مندلی اور قماری دونوں آ گئے ہیں:

کان الرکب اذ طرقتک باتوا بمندل او بقارعتی قمارا (۵۳)

عود ہندی کی طرح عود قماری کا لفظ بھی عربی و فارسی قاموسوں میں مل جاتا ہے جو "اگر" کے وسیع اور مدت دراز تک مستعمل ہونے کی دلیل ہے۔

قُسط (بضم قاف و بسکون سین و نداند دار آخری حرف طا ر تازی) ہندی لفظ کُٹھ یہ کُٹ کی تعریب ہے۔ عربی میں اس کی دوسری معرب شکلیں کُست (بضم کاف سین ساکن کے بعد تا ر تحت) اور کشت (بشین معجمہ) بھی ہے (۵۴)

کُٹ ایک درخت کی لکڑی اور اس کی جڑ کا نام ہے۔ یورپ میں کٹ عربوں کے ذریعہ پہنچی اور لفظ کی شکل بھی عربی رہی۔ اس کی دو قسمیں ہیں ہندی اور بحری۔ اول الذکر بعض امراض دفع کرنے کیلئے بطور دوا اور آخر الذکر

دھونی لینے اور بدبو دور کرنے کے لئے استعمال ہوتی ہے (۵۵) صحیح حدیثوں میں یہ لفظ دونوں معنیٰ میں آیا ہے (۵۶) قسط سے اہل عرب زمانہ قبل اسلام ہی سے واقف تھے۔ تجارتی کشتی کا وصف بیان کرتے ہوئے بشر بن ابی خازم نے کہا ہے۔ (۵۷)

نفذ او قرون من قسط ورند ومن مسك احم ومن سلاح

غالباً کڑوی ہونے کی بنا پر جاحظ نے اس کو زہریلے پودوں میں شمار کیا ہے (۵۸) اس کے سوا اس نے قسط کے سلسلہ میں کوئی مزید اطلاع نہیں دی۔

کالی مرچ (فلفل) عربوں کے لئے کوئی نئی چیز نہیں تھی۔ جاہلی دور میں بھی اس کا عام رواج تھا امراء القیس کا یہ شعر

ترى بعر الآرام في عرصاتها وقيعانها كانه حب فلفل

تو بہت سے ہندوستانیوں نے بھی سنا ہی ہوگا۔ جاحظ نے اس کی کوئی تفصیل نہیں دی ہے۔ ضمناً ذکر آگیا ہے ایک جگہ صرف اتنا لکھا ہے کہ عوام کہتے ہیں کہ فلفل کے مدت تک پانی میں ڈوبے رہنے یا اس کو جلانے کے باوجود اس کی تیزی میں فرق نہیں آتا (۵۹)

فلفل تامل زبان کے لفظ پلپل کی تعریب ہے (۶۰)

ماجو خوری (اکل سعد) بھی ہندوستانی عطیہ ہے۔ جاحظ نے اپنی کسی اور کتاب میں اس کی کوئی اور تفصیل نہیں بتائی۔ (۶۱) نباتی طبی کتابوں سے اس کے طبی فائدے اور نقصانات وغیرہ کی تفصیل یہاں بے محل ہوگی صرف اتنا ہی بتا دینا کافی ہے کہ اس قسم کی ہندی طبی اشیاء عراق میں دوسری صدی ہی میں مقبول ہو گئی تھیں۔ ویسے جاحظ نے اس کا ذکر جس سیاق میں کیا ہے اس سے بھی اس کے استعمال کی غرض بادنیٰ تامل معلوم ہو سکتی ہے۔

دوسری نباتی چیزوں خاص کر اشیائے خوردنی کا ذکر جاحظ نے البخلاء میں کیا ہے۔ ان کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

---

(۶)

ہندوستانی حیوانات کے متعلق جاحظ کا خیال ہے کہ ——— الفیل والببر و الطاؤس والببغاء والدجاج السندھی والکرکدن مما خص اللہ بہ الھند۔
دجاج سندھی، شیر، طوطا، گینڈا، مور اور ہاتھی ہندوستان سے مخصوص ہیں یعنی اصلاً یہیں پیدا ہوئے، دوسرے ملکوں خاص کر عراق کو یہیں سے گئے (۶۲) التبصر بالتجارہ میں ہے کہ ہندوستان سے اسلامی ملکوں میں بربر چیتے، چیتے کی کھال اور ہاتھی آتے ہیں (۶۳) اسی رسالہ میں شکاری پرندوں کے سلسلہ میں لکھا ہے کہ سفید ہندی باز یعنی باشاہی شکار کے لئے پالنے کے قابل پرندہ ہے (۶۴)

چیتے کے متعلق خود جاحظ ہی نے صراحت کردی ہے کہ یہ ہندوستان سے خاص نہیں ہے من جملہ اور جگہوں کے ہندوستان سے بھی آنے لگا ہے اور چیتے کی کھال کے متعلق تصریح ہے کہ بربری چیتے کی کھال بہترین ہوتی ہے لیکن اتنی چھوٹی کہ صرف ایک ہی زین کے کام آسکتی ہے اس کی انتہائی قیمت پچاس دینار ہوتی ہے، ہندی چیتے کی جلد بڑی ہوتی ہے اور اس میں سے ایک سے زائد زینیں بن سکتی ہیں لیکن خوبی میں یہ بربری کھال کو نہیں پہونچتی۔ اس لئے اس کی قیمت بھی اتنی نہیں ہوتی (۶۵)

جاحظ نے گو ضمناً یہی "سمندر" کو (= سمندل = سندل) ہندی پرندہ بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ آگ میں کود پڑتا ہے لیکن صحیح سالم نکل آتا ہے ایک پر بھی جلنے نہیں پاتا۔ (۶۶)

مشہور ہے کہ موسم بہار کے شباب میں نر سمندر اپنی چونچ مادہ کی چونچ پر مارتا اور بار بار رگڑتا ہے پھر مادہ بھی اپنی چونچ نر کی چونچ پر مارتی اور بار بار رگڑتی ہے۔ اسی رگڑ مسل کی وجہ سے چنگاریاں نکلنے لگتی ہیں۔ ہوا کے جھونکوں سے خشک تنکوں کے گھونسلے کو آگ لگ جاتی ہے جس سے بعض اوقات نر و مادہ دونوں بھسم ہوجاتے ہیں اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ گھونسلے کے جلنے سے پہلے ہی سمندر کی مادہ یا نر یا دونوں سے ایک رقیق یا سیال مادہ خارج ہوتا ہے اس سے چنگاریاں بجھ جاتی ہیں۔

سمندر کی حقیقت اور اس کا صحیح وصف کوئی عالم طبیعیات ہی بیان کر سکتا ہے۔ راقم الحروف ادیبوں کا خیال ملخصاً نقل کردینے کے سوا آگے قدم بڑھانے کی اہلیت نہیں رکھتا۔

سمندر فارسی کے سم بمعنی آگ اور کلمہ ظرف در سے بنا ہوا مرکب لفظ ہے (۶۷) سمندر کو ققنس سے مخلوط نہیں کرنا چاہیئے۔

اہلِ عرب ہندوستان کے متعلق جو باتیں سنتے وہ انھیں بہت عجیب و غریب معلوم ہوتی تھیں۔ اور جب وہ کسی لفظ کا مفہوم اچھی طرح متعین نہیں کر سکتے تھے تو کہہ دیتے کہ یہ ہندی ہے (۶۸) جاحظ نے سمندر کو جو ہندی پرندہ لکھا ہے اس کی وجہ بھی یہی معلوم ہوتی ہے۔ اس کی عبارت سے معلوم نہیں ہوتا کہ اس نے یہ پرندہ دیکھا ہو یا اس کی بابت کچھ تحقیق کی ہو۔

جیسا کہ ذکر ہوا سندھی مرغی، شیر، طوطا، گینڈا، مور اور ہاتھی یہ چھ جانور حسب یقین جاحظ خالص ہندی ہیں اور عراق میں یہیں سے آتے تھے اس لئے ان جانوروں کے متعلق اس کی اطلاعوں کا قدرے تفصیلی جائزہ بے محل نہ ہوگا۔

سندھی مرغیوں سے جاحظ کی مراد کس قسم کی مرغیاں ہیں معلوم نہ ہو سکا کیونکہ اُس نے اُن کا کوئی ایسا وصف نہیں بیان کیا جس کی بنا پر اُن کو اُن کے دوسرے کنبہ، کنٹبہ، خاندان یا قسم سے ممتاز کیا جا سکے دو تین جگہ دیک ہندی بھی لکھا ہے لیکن ان کے متعلق بھی کوئی خصوصی بات نہیں بتائی (۶۹) زکریا قزوینی (م ۶۸۲) یا حیاۃ الحیوان کے مؤلف کمال الدین نے (م ۸۰۸) بھی کسی دیک سندھی یا ہندی کا کوئی پتہ نشان نہیں دیا۔ اس لئے دیک سندھی کی ٹھیک ٹھیک تعیین کا کام کسی عالمِ حیاتیات کے لئے چھوڑ دیا جائے تو بہتر ہے۔ البتہ یہاں اتنی بات وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ مذکورہ مرغیاں عراق میں نہیں ہوتی تھیں، وہاں صرف ہندوستان سے جاتی تھیں اور یہ کہ ابتدائی وسطی دور میں یہ ہندوستانی اشیائے برآمد کا ایک جزو تھی۔ (باقی)

نماز بوقتِ خطبہ پر محققانہ بحث

مولانا عبد اللہ خاں صاحب کرتپوری - فاضل دیوبند

(۲)

محمد بن سیرین جو فقیہ و محدث عابد زاہد پرہیزگار علوم شریعت میں ماہر اجلہ و مشاہیر تابعین میں سے ہیں تقویٰ و احتیاط کا یہ حال کہ روایت بالمعنی کو بھی جائز نہیں سمجھتے تھے بقول عجلی محدث کہ میں نے اُن سے زیادہ فقہ میں محتاط اور تقویٰ میں اُن سے زیادہ فقیہ کسی کو نہیں دیکھا۔ وہ بھی نماز بوقت خطبہ کو مکروہ سمجھتے تھے۔ ابن شہاب زہری جن کی امامت و جلالت حفظ و اتقان امر مسلم ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں الفقیہ الحافظ متفق علیٰ جلالتہ وامامتہ واتقانہ۔ امام لیث بن سعدؒ فرماتے ہیں کہ میں نے ان سے زیادہ کثیر العلم اور جامع العلوم شخص کوئی دیکھا ہی نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں زہری نہ ہوتے تو مدینہ سے احادیث جاتی رہتیں امیر المومنین حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ نے عالم اسلام میں منادی کرادی تھی کہ زہری کا اتباع کرو ان سے زیادہ سنت کا عالم تم کو نہیں ملے گا۔ وہ بھی نماز بوقت خطبہ کی کراہت کے قائل ہیں، مجاہد رحمہ اللہ جو علوم شرعیہ کے متقن و متثبت تھے حضرت ابن عباس اور ابن عمر رضی اللہ عنہم کی خدمت میں رہ کر خاص طور پر علوم حاصل کئے تھے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے تیس مرتبہ تفسیر قرآن پڑھی تھی، حفظ میں رشک اقران تھے اُن کی حدیث پر ابن جریج جیسے عالم و حافظِ حدیث فریفتہ و عاشق تھے فرماتے تھے کہ مجھ کو مجاہد سے حدیث سننا اپنی اولاد و مال سے بھی زیادہ محبوب ہے وہ بھی نماز بوقت خطبہ کو مکروہ سمجھتے تھے۔ عروۃ بن الزبیر یکے از فقہاء سبعہ جن کے فتاویٰ پر عہدِ صحابہ میں اعتماد تھا۔ ابن شہاب زہری جیسے امام ان کو علم کا ختم نہ ہونے والا دریا فرماتے ہیں۔ بڑے بڑے صحابہ سے احادیث کو حاصل کیا۔ وہ بھی بوقت خطبہ نماز کو مباح نہیں سمجھتے ہیں۔

ابراہیم نخعی جن کا تفقہ اور ثقاہت مسلّم ہے۔ متبحر عالم و امام تھے۔ کوفہ جیسے مرکزِ اسلام میں اُن کے فتاویٰ پر اعتماد تھا۔ امام شعبی فرماتے ہیں ان کے بعد اُن سے زیادہ عالم نہیں رہا۔ وہ بھی بوقت خطبہ نماز کو مکروہ سمجھتے تھے۔ قتادہ بن دعامہ جن کا حفظ و اتقان اپنے زمانہ میں ضرب المثل تھا۔ مشاہیر علماء اور اجلۂ تابعین میں سے تھے وہ بھی کراہیت نماز بوقت خطبہ کے قائل تھے۔ عبداللہ بن زید ابو قلابہ جن کے متعلق حافظ ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ علماء تابعین میں مشہور امام ہیں۔ جنھوں نے اتقاء و زہد کے باعث قضاء کو ٹھکرا دیا تھا۔ صاحب فطانت و ذکی الطبع فقیہ تھے۔ تبارک رضاء اللہ کا یہ عالم کہ نگاہ جاتی رہی دونوں ہاتھ پاؤں سے معذور ہو گئے ہیں مگر اُن کے نزدیک یہ مصائب نہیں کہ دل میں کڑھن محسوس ہو۔ آقاء مالک کے بھیجے اِن مہمانوں سے خوش ہیں اس حالت میں بھی حمد و شکر ورد زبان ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں وقل ذھبت یداہ ورجلاہ وبصرہ وھو مع ذلک حامداً شاکرا۔ وہ بھی نماز بوقت خطبہ کو خلافِ سنّت تصوّر کرتے تھے۔

امام لیث بن سعدؒ جو یکے از ائمہ ہدیٰ اور محدّث و فقیہ تھے حافظ ذہبیؒ فرماتے ہیں۔ جبالِ علم میں سے ایک جبل ہیں، ائمہ اثبات میں سے ایک امام متثبت ہیں بلا کسی نزاع کے ثقہ ہیں حجت ہیں۔ یحییٰ بن بکیرؒ فرماتے ہیں میں نے لیث بن سعد سے زیادہ کوئی کامل شخص دیکھا ہی نہیں وہ بھی کراہت نماز بوقت خطبہ کے قائل ہیں

امام سفیان ثوری رحمۃ اللہ جیسے امام و مجتہد و محدث و فقیہ عابد و زاہد یہ بھی نماز بوقت خطبہ کے قائل ہیں۔ امام مالک رحمۃ اللہ مدینہ کے امام جن کی شان میں علماء و مورخین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشنگوئی (قریب زمانہ میں لوگ طلب علم میں سفر کریں گے اس وقت عالم مدینہ سے بڑا عالم کسی کو نہیں پائینگے) کو چسپاں فرماتے ہیں کہ اُن کے مذہب میں بھی نماز بوقت خطبہ مکروہ ہے۔

اور یہی مذہب فقیہ اُمّت امام اعظم حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا ہے۔ حضرت والا ائمہ اربعہ میں سب سے پہلے امام ہیں تفقہ فی الدین جیسی نعمت سے مالا مال جو حسب ارشاد نبی کریم علیہ التحیۃ والتسلیم اسی شخص کو عطا ہوتی ہے جس پر منعم حقیقی کی خاص نظر ہو۔ آپ حسب تصریح امام شافعیؒ رحمۃ اللہ فقہ میں کل عالم کے مرجع تھے

آپ صحابۂ کرام کی زیارت سے مشرف ہوکر تابعیت[۱] کی فضیلتِ عظمیٰ سے حسب بشارت نبوی (طوبیٰ لمن رآنی ورأی من رآنی) سرفراز ہیں

۱؎ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کی تابعیت مورخین کے نزدیک امر مسلم ہے۔ مورخ ابن سعد۔ دارقطنی۔ خطیب بغدادی۔ حافظ ذہبی۔ حافظ ابن حجر عسقلانی۔ حافظ جلال الدین سیوطی۔ علامہ ابن حجر مکی۔ محدث ابن جوزی۔ شیخ ولی الدین عراقی۔ علامہ قنی رحمہم اللہ نے اس کو ثابت کیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے تقریب میں امام صاحب کو طبقہ سادسہ میں شمار کیا ہے اور طبقہ سادسہ کے متعلق لکھا ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے طبقہ خامسہ کو تو پایا لیکن کسی صحابی سے ان کا لقاء ثابت نہیں ہوا۔ (مقدمہ تقریب) اب سے نصف صدی قبل ہندوستان میں حافظ کا یہ قول معرضِ بحث بنا رہا اور یہاں کے دو عالم اس سے متاثر ہوئے (۱) مولانا سید نذیر حسین صاحبؒ محدث دہلوی (۲) علامہ ظہیر احسنؒ شوق نیموی۔ ہر دو حضرات نے یہ خیال کیا کہ اس سے امام صاحب کی تابعیت کی نفی ہو رہی ہے۔ حضرت دہلوی نے اس کو نفی تابعیت کی دلیل گردانا اور حضرت نیموی نے جواباً فرمایا کہ یہ حافظؒ کے قلم کی لغزش ہے۔ بجائے من الخامسۃ لکھنے کے من السادسۃ لکھا گیا۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ نہ حضرت دہلوی کا خیال صحیح ہے اور نہ حضرت نیموی کا۔ نہ حافظؒ کی مراد امام صاحبؒ کی تابعیت کی نفی ہے اور نہ حافظ کے قلم نے لغزش کھائی ہے وہ بالارادہ امام صاحب کو طبقۂ سادسہ میں لاتے ہیں اور سادسہ طبقہ تابعین کا ہی ہے۔ طبقہ سادسہ کی مذکورہ تعریف سے یہ سمجھ لینا کہ اس طبقہ کو رؤیت صحابہ حاصل نہیں ہوئی صحیح نہیں ہے۔ رؤیت عام ہے لقاء خاص اور اخذ روایت اخص۔ مذکورہ تعریف میں خاص یعنی لقاء کے ثبوت کی نفی کی گئی ہے عام یعنی رؤیت کے ثبوت کی نفی نہیں کی گئی اور خاص کی نفی عام کے منفی ہونے کو مستلزم نہیں ہوتی ہے۔ صحابی یا تابعی ہونے کا مدار رؤیت پر ہے نہ لقاء اور اخذ پر۔ حدیث میں ہے لا تمس النار مسلمًا رآنی اور رأی من رآنی دوسری روایت میں ہے طوبیٰ لمن رآنی ورأی من رآنی ان دونوں حدیثوں میں صحابی اور تابعی ہونے کے شرف کو صرف رؤیت سے متعلق فرمایا گیا ہے۔ حافظ ابن حجر مقدمہ تقریب میں صحابہ کے مختلف مراتب کا حال ظاہر کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ ان میں سے جس کو صرف رؤیت حاصل ہوا اس کو تمیز کرکے دکھا دیا گیا ہے یعنی صرف رؤیت حاصل ہونے والے کو بھی صحابی ہی تسلیم کیا گیا ہے۔ حافظ سیوطی تدریب الراوی میں فرماتے ہیں ومن رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم غیر ممیز لمحمد بن ابی بکر الصدیق فانہ صحابی۔ مختصر جرجانی میں ہے الصحابی من رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان اقوال میں اس مرتبہ کا مدار رؤیت پر بتایا گیا۔ لقاء اور اخذ پر نہیں۔ حافظ ابن حجر نے مقدمۂ تقریب میں جو طبقات کی تحدید کی ہے اس کو بغور مطالعہ فرمائیں اس میں تامل سے یہ مسئلہ حل ہو جاتا ہے۔ نیز حافظؒ نے طبقہ سادسہ کی مثال میں ابن جریج کا نام لکھا ہے اور وہ خود تابعی ہیں۔ حافظ ذہبیؒ ان کے متعلق فرماتے ہیں ادرک صغار الصحابۃ لکن لم یاخذ عنہم (تذکرہ) دیگر اینکہ طبقہ سادسہ کے متعلق تابعین کا طبقہ ہونے کی حافظ کے کلام سے اس طور پر بھی صراحت ہو رہی ہے کہ حافظ نے اتباع تابعین کے طبقات کی ابتدا ساتویں طبقہ سے کی ہے۔ چنانچہ ساتویں طبقہ کے متعلق فرماتے ہیں السابعۃ طبقۃ کبار اتباع التابعین اس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ

(باقی آئندہ صفحہ پر)

حضرت امام رحمۃ اللہ کے احوال میں علماء و مورخین کی مستقل تصانیف ہیں آپ کے اوصاف پر مفصل کلام کرنے سے بڑے بڑے علماء نے عجز کا اظہار کیا ہے۔ ہم کیا اور ہماری یہ مختصر تحریر کس شمار میں۔

یہاں ہم صرف ایک قول علامہ ولی الدین شافعی مؤلف مشکوٰۃ کا پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں موصوف نے شریک نخعی کا قول (وکان ابو حنیفہ طویل الصمت دائم الفکر قلیل المحادثۃ للناس) نقل کرنے کے بعد فرمایا ہے وھذا من اوضح الامارات علی علم الباطن والاشتغال بمھمات الدین فمن اوتی الصمت والزھد فقد اوتی العلم کلہ ولو ذھبنا الی شرح مناقبہ وفضائلہ لاطلنا الخطب ولم نصل الی الغرض فانہ کان عالماً عاملاً ورعاً زاہداً عابداً اماماً فی علوم الشریعۃ (ترجمہ) ابو حنیفہ بہت زیادہ خاموش ہمیشہ غور و فکر میں رہنے والے لوگوں سے مختصر گفتگو کرنے والے تھے (نخعی) اور یہ امام کے علم باطن کی طرف متوجہ رہنے اور مہمات دین کی مشغولیت کی واضح ترین نشانی ہے۔ جس شخص کے حصہ میں قسمت ازلی سے خاموشی اور دنیا سے بے رغبتی آگئی (تو سمجھ لیجئے کہ) اسکو تمام علوم ہی دیدیئے گئے۔ اگر ہم حضرت امامؒ کے مناقب و فضائل کی تفصیل کی طرف جائیں تو کلام طویل ہو جائے گا اور پھر بھی ہم غرض تک نہیں پہونچ سکیں گے (کہ ان کے فضائل کا احصار و شمار ہماری قدرت میں نہیں مختصر یہ کہ) آپ بلا شک عالم باعمل تھے متقی تھے، زاہد تھے، عابد تھے علوم شریعت کے امام تھے (کلمہا ماخوذ)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) چھٹے طبقہ تک تابعین کا تذکرہ تھا اور ساتویں طبقہ سے کبار اتباع کی ابتدا ہوئی۔ اس کے علاوہ تقریب التہذیب میں اور کتنے ہی ایسے نام ملیں گے جو کہ تابعی ہیں اور حافظؒ نے ان کو چھٹے طبقہ میں لکھا ہے مثلاً عبد اللہ بن عطار الطائفی المکی کو حافظ نے تقریب میں چھٹے طبقہ میں رکھا اور طبقات المدلسین میں ان کے تابعی ہونے کی خود تصریح فرمارہے ہیں (عبد اللہ بن عطار الطائفی نزیل مکۃ من صغار التابعین) ایسے ہی عبد الرحمٰن بن سلمہ ابن خنظلۃ الانصاری کو تقریب میں چھٹے طبقہ میں لائے اور مقدمہ فتح الباری میں خود فرمارہے ہیں کہ یہ صغار تابعین میں سے ہیں۔ ایک قول بعض مغفیر نے امام صاحب کے متعلق نقل کیا ہے۔ قال بعض اصحاب التواریخ لم یلق (ابوحنیفہ) احداً منھم ولا اخذ منھم واصحابہ یقولون لقی جماعۃ من الصحابۃ وروی عنھم ولم یثبت ذلک عند النقاد۔ اس قول سے بھی نفی تابعیت پر استدلال کیا گیا۔ اس قول میں بھی رؤیت کی نفی نہیں کی گئی ہے بلکہ لقاء اور اس کے ساتھ اخذ و رؤیت کی ہی نفی کی جارہی ہے۔ یہ قول حافظ ابن حجرؒ کے سابق قول کی نسبت سمجھنے سے زیادہ بعید ہے مزید تفصیل کے لئے راقم الحروف کے رسالہ الاقوال المنیفۃ فی تابعیۃ الامام ابی حنیفہ کے طبع ہونے کا انتظار فرمائیں۔

من المیزان واللسان والتقریب والتھذیب والاکمال وغیرھا من کتب الرجال والتاریخ)
یہ مختصر فہرست ان حضرات کے ناموں کی ہے جو بوقت خطبہ نماز کی کراہت کے قائل ہیں۔ اس مقام پر کراہت نماز بوقت خطبہ کا قائل اس پوزیشن میں ہے کہ وہ اپنے مقابل کو فخر کے ساتھ اس طور پر خطاب کرے اولئک آبائی فجئنی بمثلھم یعنی میرے اسلاف تو ان فضائل واوصاف سے متصف ہیں اے مقابل تیرے اسلاف بھی ان جیسے اوصاف کے حامل ہوں تو ذرا مجھ کو بھی بتادے۔ اب اس کے مسئلہ کی نوعیت احادیث وآثار کے لحاظ سے ملاحظہ فرمائیں۔

عن عطاء الخراسانی قال کان نبیشۃ الھذلی یحدث عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان المسلم اذا اغتسل یوم الجمعۃ ثم اقبل الی المسجد لا یوذی احدًا فان لم یجد الامام خرج صلی ما بدا لہ وان وجد الامام قد خرج جلس فاستمع وانصت حتی یقضی الامام جمعتہ وکلامہ ان لم یغفر لہ تلک ذنوبہ کلھا ان یکون کفارۃ للجمعۃ التی تلیھا رواہ الامام احمد فی مسندہ

عطاء خراسانی سے روایت ہے کہ نبیشۃ الھذلی رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث بیان کرتے تھے کہ مسلمان جمعہ کے دن جب غسل کرکے مسجد کو آئے کسی شخص کو ایذا نہ دے پس اگر امام کو (خطبہ کے لئے) نکلا ہوا نہ پائے تو جس قدر چاہے نماز پڑھے اور اگر امام کو نکلا ہوا پائے تو (نماز نہ پڑھے) بیٹھ جائے کان خطبہ کی طرف لگائے رکھے اور خاموش رہے یہاں تک کہ امام جمعہ اور خطبہ کو ختم کرے۔ اگر اس شخص کے کل گناہ اس جمعہ میں نہ بھی بخشے گئے تو آئندہ جمعہ تک کفارہ ضرور ہوجائے گا۔ امام احمد رحمہ اللہ نے اس کو اپنے مسند میں روایت کیا ہے۔

مسند امام رحمۃ اللہ کی اس حدیث میں صاف حکم کیا جارہا ہے کہ اگر امام کے مسجد میں پہونچنے سے پہلے نمازی کا آنا ہو تو جس قدر چاہے نماز پڑھے لیکن اگر نمازی مسجد میں ایسے وقت پہونچا ہے کہ امام خطبہ کے لئے آچکا ہے تو پھر نماز کی اجازت نہیں خاموش اور دھیان کے ساتھ خطبہ کو سننے کا حکم ہے مسجد میں آنے کی نماز کا نام تحیۃ المسجد ہے اور اس حدیث میں خطبہ کے وقت آنے والے کے لئے اس کی ممانعت کی جارہی ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اس حدیث سے بے خبر نہ تھے چند ابواب قبل فتح الباری میں یہ حدیث موجود ہے۔ مگر

اس باب میں وہ یہی فرماتے رہے کہ ممانعت نماز بوقت خطبہ میں کوئی حدیث ثابت ہی نہیں پھر بنظر احتیاط یہ بھی فرما گئے اگر ثابت بھی ہو جائے تو اس میں سے تحیۃ المسجد کی تخصیص کی جائے گی لیکن چونکہ اس حدیث کے الفاظ میں تخصیص کی بھی گنجائش نہیں تھی تو حافظ کو پوری حدیث بیان کرنا خلافِ مصلحت نظر آیا اور جو الفاظ مانعین کے مستدل تھے حافظ اُن کو بیان کئے بغیر حدیث کو مختصر کر گئے تاکہ مانعین اس کو پیش نہ کر سکیں۔ فاناللہ۔

اس حدیث کو حافظ مجد الدین ابن تیمیہ رحمہ اللہ المنتقی من اخبار المصطفی میں لائے اور اس کو ترک تحیۃ المسجد بحالت خطبہ کی دلیل تسلیم کیا۔ حافظ ابن القیم رحمہ اللہ زاد المعاد میں اس کو اپنے مستدلات میں لائے اور کوئی جرح اس پر نہیں کی۔ حافظ نور الدین ہیثمی رحمہ اللہ اس کو مجمع الزوائد میں لائے اور فرمایا کہ اس کے راوی صحیح بخاری کے راوی ہیں۔ سوائے امام احمد کے شیخ کے اور وہ بھی ثقہ ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فتح الباری میں اس کو بخاری کی روایت کی شرح میں لائے اور فتح الباری میں اس طور پر حدیث لانے کی اُن کی یہ شرط ہے کہ وہ حدیث صحیح یا حسن ہو فرماتے ہیں ثم استخرج ثانیا مایتعلق بہ غرض صحیح فی ذلک الحدیث من فوائد المتنیۃ او الاسنادیۃ (الی ان قال الحافظ) لبشرط الصحۃ او الحسن فیما اوردہ من ذلک (مقدمہ فتح الباری)

(۱) قاضی شوکانی رحمہ اللہ اس حدیث کے متعلق فرماتے ہیں فی اسنادہ عطاء الخراسانی وفیہ مقال وثقہ ونقد الجمھور (نیل) راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ جمہور کی توثیق کافی ہے۔ جماعت کے مقابلہ میں افراد کے اقوال بالخصوص جرح میں قابلِ اعتبار نہیں ہوتے ہیں۔ عطاء کی توثیق کرنے والوں میں امام احمد یحیٰی بن معین عجلی۔ یعقوب بن ابی شیبہ ابن سعد ترمذی، دارقطنی ابو حاتم، امام نسائی سب ہی لوگ ہیں ان کی روایت کو سب ہی نے قبول کیا ہے امام مالک، امام معمر بن راشد بلا واسطہ اُن سے روایت لینے والوں میں سے ہیں۔ امام مسلم، ابو داؤد، ابن ماجہ وغیرہ وغیرہ مسانید وسنن وصحاح کے مصنفین ان کی روایات اپنی کتب میں لائے ہیں، سوائے تین حضرات کے ان پر اور کسی نے جرح نہیں کی۔ تضعیف کرنے والوں میں سب سے پہلا نمبر حضرت امام بخاری رحمہ کا ہے لیکن امام عالی مقام اس معاملہ میں متفرد ہیں اور تفرد بھی

ایسا تفرد کہ شیوخ و تلامذہ میں سے کوئی اُن کے ساتھ نہیں۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ نے تو اپنے اُستاد امام بخاری کی تضعیف بحق خراسانی کا جواب دیتے ہوئے یہاں تک کہدیا کہ میری معلومات میں تو کسی شخص نے متقدمین میں سے عطاء خراسانی کی تضعیف ہی نہیں کی (میزان وتہذیب وغیرہما) امام ترمذی کی یا یگی شہادت عطاء کی توثیق کی ایسی زبردست دستاویز ہے کہ جس کا امام بخاریؒ کے پاس کوئی جواب نہیں۔

عطاء کی تضعیف کرنے والے دوسرے بزرگ ابن حبان رحمہ اللہ ہیں جو محدث وصاحب تصانیف بھی ہیں لیکن ان کی طبیعت جرحِ رُواۃ میں بہت سخت واقع ہوئی ہے جس کے باعث اہلِ فن کے یہاں قصاب، خساف، مسرف، مجتری، متہور وغیرہ القاب سے یاد کئے جاتے ہیں۔ حافظ ذہبی فرماتے ہیں۔ قلت ابن حبان ربما قصب الثقۃ حتی کانہ لا یدری مایخرج من راسہ (ترجمہ افلح بن سعید) یعنی حبان بسا اوقات ثقہ شخص میں ایسی جرح کرتے ہیں جیسا کہ ان کو محسوس ہی نہیں ہو رہا ہے کہ میرے دماغ سے کیا نکل رہا ہے۔ دوسری جگہ فرماتے ہیں اما ابن حبان فانہ خساف وقصاب (ترجمہ سعید بن عبدالرحمٰن) پھر ذہبیؒ راوی کی توثیق میں حافظ دارقطنیؒ کا قول نقل کرنے کے بعد ابن حبان کی تضعیف کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں فاین ھذا القول من قول ابن حبان الختاف المتھور فی عارم ترجمہ سوید کلبی میں فرماتے ہیں اما ابن حبان فاسرف واجترا (کلہا من المیزان) اس کے علاوہ حافظ ابن حجر نے ابن حبان کی بلا وجہ تضعیف کو متعدد جگہ صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ملاحظہ ہو مقدمہ فتح الباری ترجمہ اسحاق بن ابراہیم سہل بن بکار، یحیٰی بن طبران، یونس بن ابی الفرات محمد بن حسن الواسطی محمد بن زیاد۔

پس ایسے سخت مزاج شخص کا قول جرح میں قابلِ اعتبار نہیں ہو سکتا۔ البتہ توثیق ایسے لوگوں کی زیادہ رفیع سمجھی جاتی ہے۔ ذہبی فرماتے ہیں حدیث الحارث (الاعور) فی السنن الاربعۃ والنسائی مع تعنتہ فی الرجال (میزان) حافظ ابن حجر فرماتے ہیں وقد احتج بہ رأی مع تعنتہ (مقدمہ فتح الباری ترجمہ احمد بن عیسی) بذل الماعون میں فرمایا ہو۔ یکفی فی تقویتہ (ای ابی بلج یحیٰی الکوفی) توثیق النسائی وابی حاتم مع تشددھما (الرفع والتکمیل)

ابن حبان کی تضعیف یحیٰ خراسانی کا جواب دیتے ہوئے حافظ ذہبی فرماتے ہیں ھذا القول من ابن حبان فیہ نظر (میزان) عطاء کی تضعیف کرنے والے تیسرے بزرگ عقیلی رحمۃ اللہ ہیں یہ بھی محدث وصاحب تصانیف ہیں، اُن کی یہ عادت ہے کہ راوی کی ایک بھول کو بھی معاف کرنا نہیں جانتے۔ راوی کی ایک طریق سے منقول روایت کو دیکھکر لا یتابع علیہ کہتے ہوئے اس پر جرح کر ڈالتے ہیں۔ بسا اوقات غیر متعلق بات پر بھی راوی کی تضعیف کر دیتے ہیں عقیلی کی یہ بھی خصوصیت ہے کہ جرح کے لئے بڑی شخصیت کی تلاش رکھتے ہیں۔ شکار کی جستجو میں کمر ہمت چست کر کے دیکھا تو سب سے اونچا شیخ الکل امام بخاری کے قابل فخر استاد حضرت امام علی بن المدینی رحمۃ اللہ کا نظر آیا۔ عقیلی بڑھے اور ابن المدینی کو پکڑ کر ضعفاء کی حوالات میں بند کر دیا۔ شاباش۔ این کار از تو آید و مرداں چنیں کنند۔ محفل میں کہرام مچ گیا کہ جد امجد کی پگڑی پر دست درازی کرنے والا یہ کون گستاخ ہے مگر عقیلی اس شور سے متاثر نہ ہوئے وہ تو آخری لمحات تک ڈٹے رہے ان کو رجوع کی توفیق نہیں ہوئی۔ خیر یہ تو عقیلی کا فعل رہا مگر ہم کو تو یہ دیکھنا ہے کہ عقیلی کے یہ قیدی (ابن المدینی) کس حیثیت کے انسان ہیں۔ تاریخ بتاتی ہے کہ دریائے علل حدیث کے غواص ہیں جنھوں نے اپنی خداداد قابلیت اور شبانہ روز کی محنت و عرق ریزی سے حدیث کو بچایا۔ رُواۃ کے توثیق ضعف کو دیکھ کر حدیث کے صحت و سقم کو سمجھ لینا آسان کام ہے لیکن ثقات کی روایات میں عللِ خفیہ قادحہ کی نباضی کرنا ہر محدث کا کام نہیں ہے۔ یہ لطیف فن اللہ تعالیٰ اپنے خاص خاص بندوں کو مرحمت فرماتا ہے۔ ابن المدینی اُن خیار عباد اللہ میں شمار کئے جانے والوں میں ایک ہیں بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ زمرۂ محدثین کے اندر علل حدیث کی معرفت میں سب پر فائق ہیں عقیلی اس مرد میدان کی قدر و منزلت کو کیا سمجھ سکتے تھے اُن کی قدر شناسی تو امام بخاری ہی کر سکتے ہیں جنھوں نے علی ابن المدینی کے مرتبہ اور مقام کو پہچان کر اُن کے سامنے زانوِ ادب طے کیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں ان علی بن المدینی کان اعلم اقرانہ بعلل الحدیث وعنہ اخذ البخاری ذلک (مقدمہ فتح الباری) خود امام بخاری کا قول ہے کہ میں نے اپنے آپ کو چھوٹا تو علی بن المدینی کے سامنے ہی پایا (میزان) حافظ ذہبیؒ اکثر لوگوں کی تضعیف کے معاملہ میں عقیلی سے درگذر کرتے رہے۔ قاضی عبد الرحمٰن ابن ابی لیلیٰ جیسے ثقہ امام کی تضعیف عقیلی نے

نخعیؒ کا قول کان صاحب امر نقل کرکے کرڈالی۔ ذہبی نے نرمی سے جواب دیا یہ بھی کوئی جرح کی بات ہے (بمثل ھذا لا یلین الثقۃ) لیکن جب ابن المدینی کا معاملہ آیا اور لاتو افسوس کے ساتھ کہا (ذکرہ العقیلی فی کتاب الضعفاء فبئس ما صنع) عقیلی نے ابن المدینی کو ضعفاء میں شمار کرکے کیا ہی بُری حرکت کی ہے پھر بھی ذہبی نے علی بن المدینی اور ان کے قابل تلامذہ اور شیوخ کے نام شمار کرکے نہایت جوش کے ساتھ فرمایا اگر ان لوگوں کی حدیث کو چھوڑ دیا جائے تو ہم ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھ جائیں گے خطاب ہی منقطع ہوجائے گا، روایات و آثار مردہ ہوجائیں گے۔ زنادقہ کا غلبہ ہوجائے گا اور بیشک خروج دجّال کا نمونہ سامنے آجائے گا۔ اس کے بعد ذہبی جیسے سنجیدہ اہل علم کا پیمانہ صبر لبریز ہوجاتا ہے اور عقیلی سے اس طرح سے خطاب کرتے ہیں افمالک عقلٌ یا عقیلی الخ اے عقیلی تم میں عقل کا کچھ مادہ ہی نہیں۔ جانتے ہو تم کن لوگوں کی تضعیف کر رہے ہو اس طرز پر ہم تم سے اس لئے خطاب کر رہے ہیں تاکہ ہم ان حضرات کی طرف سے مدافعت کریں اور جو کلام (تضعیفا) ان میں تم نے کیا ہے اس کی تغلیط کردیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے گویا کہ تم جانتے ہی نہیں کہ ان حضرات میں سے ہر ایک تم سے زیادہ ثقہ ہے اور تمہارے اُن ثقات سے زیادہ ثقہ ہے جن کو تم ثقہ سمجھ کر اپنی کتاب الثقات میں درج کر رہے ہو زیادہ ثقہ ہیں اور بدرجہا زیادہ ہیں یہ ایک کُھلی حقیقت ہے جس کو ہر ایک حدیث سے واقفیت رکھنے والا جانتا ہے۔ اس کے بعد ذہبی نے عقیلی کی مذکورہ خصوصی صفات کی مدلل طریقہ پر تغلیط کی، بات ضروری تھی بخوف طوالت اتنے ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

ناظرین غور فرمائیں جب عقیلی کی عادت ہی بڑوں کی تضعیف کی ہے تو پھر عطار خراسانی ہی میں کیا کمی تھی کہ اُن کو نشانہ بنانے سے دریغ فرماتے۔ کبار ائمہ میں خراسانی کا شمار تابعین کے زمانہ میں مسندِ افتاء پر فائز۔ صحابۂ کرامؓ کی زیارت و مصاحبت سے مشرف تمام شب عبادت میں گذارنے والے پھر حسب وعدہ الٰہی (ان اللہ اشتری من المومنین انفسھم و اموالھم بان لھم الجنۃ یقاتلون فی سبیل اللہ فیقتلون و یقتلون) جنت کے حقدار جہاد فی سبیل اللہ کے اس درجہ شیدائی کہ آخری لمحات تک اس کو ثبات قدمی سے نبھایا (من المیزان و التہذیب وغیرھما)

مذکورہ بالا مباحث سے جارحین کے اقوال کی مرجوحیت تو آشکارا ہوگئی جس بنا کو سامنے رکھکر خراسانی

میں جرح کی گئی ہے اُس کے ضعف اور مضبوطی کو بھی پرکھنے کی ضرورت ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ جارحین میں اصل امام بخاری ہیں۔ ابن حبان اور عقیلی ؒ ان کے تابع و مقلد ہیں۔ تضعیف خراسانی کے معاملہ میں امام بخاری اور امام ترمذی کے مابین مکالمہ کتب میں مذکور ہے جب امام بخاری رحمۃ اللہ نے خراسانی کی تضعیف کی تو امام ترمذی نے دریافت کیا کیوں ان میں کیا بات ہے فرمایا عامۃ احادیثہ مقلوبۃ یعنی اُن کی عام احادیث الٹ پلٹ ہیں اس کے جواب میں امام ترمذی تحریر فرماتے ہیں کہ خراسانی تو ثقہ ہی ہیں اُن سے امام مالک و امام معمر جیسے ائمہ روایت لیتے ہیں اور میں نے تو متقدمین سے سُنا ہی نہیں کہ کسی نے خراسانی میں جرح کی ہو مطلب یہ کہ اگر خراسانی میں اس قسم کا کوئی نقص ہوتا تو سب سے پہلے اس کا علم امام مالک و امام معمر کو ہو سکتا تھا جو اُن سے بلا واسطہ روایت کرتے ہیں۔ آپ اب جو پانچ سات طبقات کے بعد ان کی روایت میں مقلوبیت کا اظہار کر رہے ہیں۔ بالفرض اگر کسی روایت میں نقص ہے بھی تو یہ کیسے آپ نے سمجھ لیا کہ یہ خراسانی کا نقص ہے۔ آپ کے اور خراسانی کے درمیان پانچ سات طبقات ہیں ہو سکتا ہے کہ یہ آپ کے اُن شیوخ کی غلطی ہو جو آپ کے اور خراسانی کے درمیان ہیں۔ امام ترمذی کے اس ٹکسالی جواب کے بعد کسی مزید توضیح کی ضرورت نہیں رہتی ہے پھر یہ مسلمہ امر ہے کہ جرح مبہم ناقابل اعتبار ہوتی ہے بالخصوص جبکہ مقابلہ فرد اور جماعت کا ہو۔

ناظرین نے ملاحظہ فرمایا کہ اس مکالمہ میں بھی امام بخاری کی جانب سے کوئی دلیل ایسی نہیں پیش کی گئی کہ جس کی وجہ سے دو صدی کے علماء کی اس متفقہ آواز (توثیق خراسانی) کو چیلنج کیا جا سکے۔ واقعات سے ایسا اندازہ ہوتا ہے کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ کے ہاں جرح و توثیق میں تو دلیل کا سوال نہیں بلکہ اُن کے ہاں اُن کے رجحانِ طبع کا سوال ہے۔ قابلِ اعتماد تصور کر لیں تو مروان بن الحکم کو کہ جس کی پیشانی پر اصحابِ نبی کے خون کا ٹیکہ لگا ہوا اور جس کو سفاکِ امت کہنا بھی بیجا نہیں، ضعیف سمجھ لیں تو راس التابعین سید اولیاء اللہ الصادقین محبوب رحمۃ للعالمین حضرت اویس قرنی رحمۃ اللہ کو۔ بھلا ان کو ضعیف ہونے سے کیا تعلق ہے نہ نقل و روایت کے عام زمانہ سے قبل واصل الی اللہ ہو جاتے ہیں۔ سند کا اُن کے لئے سوال نہیں۔ کثیر الروایت نہیں کہ اختلاط منسوب ہو۔ کوئی حکم دربارِ رسالت سے پہونچا اس پر عمل کر لیا۔ تمام عمر دنیا اور مافیہا سے علیحدہ خلوت میں گذاری۔ اویس قرنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں ایمان لاتے ہیں اور اپنی ضعیف والدہ

کی دیکھ بھال کے باعث آنحضرتؐ کی خدمت میں حاضری سے قاصر رہتے ہیں۔ دربارِ رسالت میں اُن کا یہ عذر مقبول ہوتا ہے بلکہ اس خوش قسمت انسان کے پاس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قاصد کے ذریعہ رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلّم کا سلام بھی پہونچتا ہے اور ساتھ ہی حضرت فاروق اعظمؓ (تبرکاً) اپنا سلام خاتم النبیین کے سلام کے ساتھ شامل کر دیتے ہیں۔ جب یہ ہر دو سلام اویس رحمۃ اللہ کے پاس قاصد لیکر پہونچتا ہے تو آپ عالمِ استغراق میں ہو جاتے ہیں۔ افسوس و رنج کے ساتھ فرماتے ہیں کہ امیر المومنین نے لوگوں سے میری ذات کی پہچان کرادی اور مجھکو دنیا میں مشہور کر دیا یہ کہہ کر اب منہ چھپاتے ہیں کہ کسی کو پتہ و نشان ہی نہیں معلوم ہوتا۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے عہدِ خلافت میں مرتبہ شہادت حاصل کرنے کے لئے معرکۂ صفین میں شریک ہو کر ۳۷ھ میں شہید ہو جاتے ہیں (میزان الاعتدال لسان المیزان تہذیب التہذیب وغیرہ)

حافظ ذھبیؒ نے امام بخاری رحمہ اللہ کے اس فعل پر افسوس کا اظہار کرتے ہوئے اسکو ان کی بے تکی حرکت قرار دیا اور فرمایا لولا ان البخاری ذکرہ فی الضعفاء لما ذکرتہ (ای فی المجروحین) اصلا فانہ من اولیاء اللہ الصادقین۔ ایک طرف اُمّت کی نیک خواہشات اویس قرنی رحمۃ اللہ کے ساتھ ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قلب میں اُن کا احترام اور بزرگی کا مقام ہے۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلّم کے بیان فرمودہ فضائل و مناقب بھی اویس قرنی رحمۃ اللہ کے حق میں احادیث میں موجود ہیں، دوسری طرف امام بخاری رحمۃ اللہ کی یہ تضعیف ہے دیکھئے روزِ حشر میں کونسا پلہ بھاری رہتا ہے

بحث تو اس جرح مبہم سے متعلق تھی دوسری ایک مفسر ہے اس کے متعلق بھی سنئے۔

میزان الاعتدال میں ہے کہ عطاء رحمہ اللہ نے حضرت سعید بن المسیب سے ایک روایت نقل کی کسی نے سعید بن المسیب سے اس کی تصدیق کی انھوں نے فرمایا کذب عطاء یعنی عطاء نے جھوٹ کہا

راقم الحروف عرض کرتا ہی کہ اگر یہ نقل صحیح بھی ہو تو اس سے مراد بھول و خطا ہو نہ کہ قصداً خلاف واقعہ بات بنا سعید بن المسیب رحمہ اللہ کو عطاء خراسانی سے اس طرح کی سوءِ ظنی نہیں تھی اُن کے درمیان ایسا ہی قلبی تعلق تھا جیسا دو سچے مسلمانوں کے درمیان ہوتا ہی۔ خراسانی اپنے اشکالات ابن المسیب سے ہی حل کیا کرتے تھے اور وہ اُن کو شفقت سے جواب دیا کرتے تھے (ملاحظہ ہو استیعاب ترجمہ ام المومنین حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا

کذب کے معنی خلافِ واقعہ بات کہنے کے ہیں اگر خلافِ واقعہ بات کا اظہار قصداً ہو تو راوی درجۂ اعتبار سے گر جاتا ہے۔ بھول اور خطا سے ہو تو یہ راوی کی ثقاہت پر اثر انداز نہیں۔ ہر انسان خطا و نسیان سے مرکب ہے یہ قابلِ گرفت نہیں۔ کتبِ رجال میں دیکھ لیجئے بڑے بڑے ثقات و متقنین کے اوہام پکڑے ہوئے ہیں۔ پھر ان گرفت کرنے والوں کی غلطیاں بھی بعد کے لوگوں نے پکڑ رکھی ہیں۔ کیا ہی خوب فرمایا ذہبی رحمۃ اللہ نے عقیلی کی مذکورہ بالا خصوصیات کے جواب میں کہ ثقہ ہونے کے لئے یہ شرط نہیں کہ وہ خطاؤں سے بھی معصوم ہو (میزان) نیز اہلِ عرب کذب کو خطا کے معنی میں استعمال بھی کرتے ہیں۔ ابن حبانؒ فرماتے ہیں اهل الحجاز يطلقون كذب فى موضع اخطاء (مقدمہ فتح الباری) ایسا ہی حافظ ابن تیمیہؒ نے فرمایا ہے فان الكذب قد يطلقونه بازاء الخطاء (فتاویٰ) پس جبکہ کذب بمعنی خطا اہلِ زبان کے یہاں مستعمل ہے تو پھر ابن المسیب رحمۃ اللہ کے قول کذب عطار سے خراسانی پر طنز کرنا شیوۂ انصاف نہیں اور اگر طنز کرنے والوں کے نزدیک اس سے مراد جھوٹ ہی ہے تو پھر اُن سے یہ سوال ہے کہ انھوں نے عطار خراسانی کی صرف تضعیف کیوں کی اُن کو خراسانی کا نام کاذبین کی فہرست میں لکھنا چاہیئے تھا واقعہ یہ ہے کہ خود علماء جارحین بھی خراسانی کے متعلق لکھتے ہیں کان من خیار عباد اللہ یعنی اللہ کے بہترین بندوں میں سے تھے کیا ایک جھوٹے انسان کو ان الفاظ کے ساتھ یاد کیا جا سکتا ہے۔ مولفینِ صحاح و سنن خراسانی کی روایات اپنی کتب میں لائے ہیں۔ کیا کاذب شخص کی روایات صحاح و سنن میں لائی جا سکتی ہیں اور کیا ان سے احتجاج کیا جا سکتا ہے۔ پھر وہ نقل و روایات کا زمانہ تھا یہ ممکن نہیں کہ مذکورہ بالا نقل (کذب عطار) امام مالکؒ امام معمر بن راشدؒ امام مسلم امام نسائیؒ امام ترمذی وغیرہم کے پاس نہ پہونچی ہو۔ ان حضرات نے اس نقل کے باوجود کیوں ان کی روایات کو قبول کیا اور ان کی توثیق کی۔ امام احمد رحمۃ اللہ کے پاس تو اس نقل کا پہونچنا میزان الاعتدال میں مذکور ہے بایں ہمہ امام احمد رحمۃ اللہ خراسانی کی روایت کو لیتے رہے اور اُن کی توثیق کے قائل رہے۔ تعجب بر تعجب امام بخاری رحمۃ اللہ پر ہے کہ انھوں نے خراسانی کے متعلق تو صرف ایک نقل سے اثر قبول کر لیا۔ لیکن عکرمہ کے متعلق متعدد حضرات کے اقوال کو بھی پس پشت ڈال کر اُن کی روایت جامع صحیح میں لے آئے۔ یہی سعید بن المسیب عکرمہ کے متعلق فرما گئے ہیں "کذب عکرمہ"۔

یحییٰ بن سعید فرماتے ہیں کذاب پھر علی بن عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں ان ھذا الخبیث یکذب علی ابی۔ متعدد حضرات کا قول ہے انہ رأی رائی الخوارج (میزان ومقدمہ وغیرہا)

بہرحال یہ جو کچھ کہا گیا ہو وہ اس نقل کو صحیح تسلیم کرتے ہوئے تھا ورنہ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نقل ہی غلط ہو۔ بعض اشقیاء کا ائمہ دین پر افتراء و اتہام کا خاص مشغلہ تھا۔ کتبِ رجال کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وضع روایت بھی بطور فن کے جاری تھا۔ واضعین اس کا بھی بندوبست کر لیتے تھے کہ سند میں اُن کا نام نہ آنے پائے۔ روایت وضع کر کے دوسرے کے نام سے چلتی کر دی۔ کچھ اربابِ تصنیف رطب و یابس نقل کرنے کے عادی ہوتے ہیں اور غلط روایتوں سے بسا اوقات بڑی شخصیتیں بھی متاثر ہو جاتی ہیں۔ اور نوبت اس حد تک پہنچ جاتی ہے۔ یہ معاملہ صرف خراسانی کے ساتھ ہی نہیں پیش آیا دوسرے ائمہ بھی اس تیر سے شکار کئے جا چکے ہیں۔ امام علی بن المدینی رحمہ اللہ کی روایات سے صحیح بخاری (بقول ذہبی) بھری پڑی ہے مگر یارانِ محفل نے اُن کی ایک روایت کے متعلق بھی گھڑی گھڑائی نقل رکھ چھوڑی ہے قال ابو عبد اللہ ھذا اکذب (میزان) اس قسم کی روایات تو غلط ہوتی ہی ہیں۔ مگر یہ بھی واقعہ ہے کہ زبانِ خلق سے شاید ہی کوئی خوش قسمت بچا ہو جب کشتیِ نقدِ رجال کے ناخدا امام الجرح والتعدیل حضرت یحییٰ بن معین رحمہ اللہ ہی صفِ مجروحین میں دراز کرنے گئے تو پھر کسی دوسرے کے متعلق جرح سے سالم رہنے کی کیسے اُمید قائم کی جا سکتی ہو۔ کیا ہی خوب فرمایا ہے علامہ تاج الدین سبکی رحمہ اللہ نے طبقات کبریٰ میں لو اطلقنا الجرح علی التعدیل لما سلم لنا احد من الائمۃ اذ ما من امام الا وقد طعن فیہ طاعنون وھلک ھالکون۔ غرضکہ جن حضرات نے اس نقل کو آڑ بنا کر خراسانی پر جرح کی ہے اُن کی یہ حرکت حد درجہ رکیک ہو۔

(۲) حافظ منذری رحمہ اللہ اس روایت کے تحت میں فرماتے ہیں وعطاء لم یسمع من بینشہ فیما اعلم (الترغیب والترہیب) راقم الحروف عرض کرتا ہو کہ منذری رحمہ اللہ کا یہ وجدان نہایت ضعیف ہو۔ یہ ہمارا ہی تاثر نہیں۔ دیگر حضرات بھی اس کے متعلق اسی طرح کی رائے رکھتے ہیں۔ خود منذری ہی فرما گئے ہیں فیما اعلم یعنی یہ میرا خیال ہے۔ منذری نے فیما اعلم رسمی طور پر نہیں کہا بلکہ واقعہ بھی یہی ہے کہ ان کو خود اپنی اس

رائے کی صحت پر اعتماد نہیں۔ اس سے دو سطر قبل ایک راوی حرب نامی کے عدم سماع کے بارہ میں
اُن کو تیقن تھا تو وثوق کے ساتھ فرمادیا روایتہ حرب عن ابی الدرداء ولم یسمع منہ
اس موقع پر نہ فیما اعلم فرمایا اور نہ واللہ اعلم۔ ساتھ ہی یہ امر بھی ہے کہ منذری اپنے اس وجدان
(عدم سماع خراسانی از نبیشہ) کی نہ کوئی نقلی دلیل لا سکے اور نہ عقلاً ہی اس کو مستبعد ثابت
کر سکے اور یہ تو ظاہر ہی ہے کہ سماعِ خراسانی کے معاملہ میں منذری کے بلا واسطہ علم کا کوئی
تعلق ہی نہیں۔ خراسانی اور منذری کے درمیان چار صدی کا فصل ہے۔

تابعی کے سماع کے معاملہ میں کسی تبع تابعی یا اُن کے علوم کے حامل کے قول کے ذریعہ سے
ہی کوئی فیصلہ کیا جا سکتا ہے جس کو پیش کرنے سے منذریؒ قاصر رہے۔

اسی کے ساتھ جب ان تاریخی تصریح پر نظر پہونچتی ہے کہ حضرت نبیشہ رضی اللہ عنہ نے شہر
بصرہ میں سکونت اختیار فرمائی تھی (قد سکن البصرۃ اصابہ) اور عطاء خراسانی بھی خراسان
سے واپسی آکر بصری ہو گئے تھے (رجع الی العراق وعداوہ فی البصریین۔ میزان) تو منذری
کے اس قول کی تاریکی المضاعف ہو جاتی ہے۔

اغلباً انہی وجوہ کی بنا پر قاضی شوکانی رحمہ اللہ منذریؒ کے اس قول کو تضعیف کے طور پر تبعیض
وتمریض کے لفظ سے بیان کرنے پر مجبور ہوئے اور اُن کو اس کے قائل کے نام کا اظہار بھی گوارا نہ ہوا۔
منذریؒ کی کتاب الترغیب والترہیب مشہور و متداول کتاب ہے ہر عالم اس سے واقف ہے لیکن
نہ منذری کے اس قول سے حافظ مجد الدین بن تیمیہ نے کچھ اثر لیا اور نہ حافظ ابن القیم ہی متاثر ہوئے
اور نہ حافظ ہیثمی اور حافظ ابن حجرؒ نے اس حدیث سے استدلال میں کوتاہی اختیار کی۔ درحقیقت ان
جملہ ائمہ رحمہم اللہ نے اس قول کو اس کا وہی مرتبہ عطا کیا جس کا یہ مستحق تھا یعنی ناقابل التفات۔

(۳) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے عطاء خراسانی کے ترجمہ میں طبرانی کا ایک قول نقل کیا ہے لم یسمع من
احد من الصحابۃ الا من انس (تہذیب) یعنی عطاء نے سوائے انسؓ کے کسی صحابی سے
کوئی حدیث سُنی ہی نہیں۔ سوال یہ ہے کہ طبرانی کا یہ قول کونسے عطاء کے حق میں ہے اس کی تصریح نہیں

سوا انس کے کہ خراسانی کے ترجمہ میں لکھا ہوا ہو اور بس اس نام کے تقریباً تیس اشخاص ہیں اور مقام مزلت اقدام میں سے ہے طبرانی رحمہ اللہ تو بعد کے لوگوں میں رہے اسلاف میں خود امام بخاری رحمہ اللہ سے اس باب میں دو مقام پر لغزش ہوئی (۱) امام عالی مقام نے عطار خراسانی کے دو ترجمے لکھدیئے ایک عطار بن میسرہ کے نام سے دوسرا عطار بن عبداللہ کے نام سے۔ درانحالیکہ یہ ہر دو اسم ایک ہی مسمیٰ کے ہیں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں وقد ترجم له البخاری ترجمتین احدهما عطاء بن عبد الله وقال هو ابن ابی مسلم والثانی عطاء بن میسرة و قال الخطیب فی الموضح هما واحد (تہذیب التہذیب)

(۲) عطار بن المسلم الصنعانی کے متعلق امام بخاریؒ نے فرمایا (لا اعرفہ) میں ان کو نہیں پہچان سکا خطیب کہتے ہیں انما البخاری خلطه بالخفاف نوهم (تہذیب) یعنی بخاری نے عطار صنعانی کو عطار خفاف سمجھ لیا اور دھوکا کھا گئے۔

باقی یہ امر کہ خراسانی کو کسی صحابی سے (سوا انس کے) سماع حاصل نہیں درایتہً بھی بہت بعید ہے۔ بعض حضرات ان امور میں اعتدال سے متجاوز ہوتے ہیں وہ چاہتے ہیں کہ ان کو ہر شخص کے سماع کی روایت و تصریح ملجائے تو وہ اس کا حکم لگائیں ورنہ پھر لم یسمع اور لم یثبت کے تیر سے اس کو گھائل کر دیں۔ ایسی سخت مزاجی پر امام مسلم رحمہ اللہ نے مقدمہ صحیح مسلم میں سختی سے تنقید کی ہے دیگر حضرات بھی اس کی تردید کرتے رہے ہیں۔

ابو رافعؒ ایک تابعی ہیں ان کے متعلق دارقطنی نے فرمایا کہ ابن مسعودؓ سے اُن کا حدیث سننا ثابت نہیں ہوا۔ دوسرے علمار نے دارقطنی نے اس قول کو خلافِ درایت قرار دیا۔ شیخ تقی الدین نے دارقطنی کے اس قول کی تردید کی اور کافی طول بیانی سے کام لیا۔ مؤلفِ استیعاب نے کہا جب ابو رافع کی روایت حضرت عمرؓ اور ابو ہریرہؓ تک سے موجود ہے تو اس مرتبہ والے شخص کے لئے تمام صحابہ سے احادیث سننے میں کیا استبعاد ہے (ملاحظہ ہو التعلیق المغنی) غرضکہ سماع کا معاملہ ہو یا نقل و روایت کا ہر ایک میں درایت درجۂ اساس رکھتی ہے۔ نواب صدیق حسن خاں مرحوم نے اپنی تصانیف میں اس پر سیر حاصل بحث کی

اور فرمایا کہ نقل و روایت میں درایت کو کیسے چھوڑا جا سکتا ہے جبکہ روایت کے سمجھنے کے لئے اول درایت کی ضرورت ہے۔ اس طور پر جب طبرانی رحمۃ اللہ کے اس قول کی تاریخی تصریحات پر جانچ کی جاتی ہے تو یہ قول عطار خراسانی پر صادق ہوتا ہوا نظر نہیں آتا ہے۔

خراسانی سنہ ۵۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۳۵ھ میں بعمر پچاسی سال ان کی وفات ہوئی۔ اُن کی زندگی کے تقریباً ۵۰ سال عہدِ صحابہ میں گذرے۔ اُن کے متعلق کیسے تصور کیا جا سکتا ہے کہ انھوں نے سوا ایک کے کسی صحابی سے کچھ نہیں سُنا۔

ہاں اس نام کے چند دیگر حضرات ہیں جو عطار خراسانی سے متاخر ہیں۔ طبرانی کا یہ قول اُن پر چسپاں ہو سکتا ہے۔ مثلاً عطار الھذلی۔ عطار السلیلی۔ عطار الاسلمی۔

حافظ ابن حجر نے ان ہر سہ حضرات کو طبقۂ سادسہ میں درج کیا ہے اور عطار خراسانی کو حافظ نے طبقۂ خامسہ میں شمار کیا ہے اور محدثین اس قسم کے الفاظ سماع صحابہ کے متعلق عموماً طبقۂ سادسہ کے لئے لکھا کرتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کو حافظ ابن حجر طبقۂ سادسہ میں درج کرتے ہیں اور دارقطنی کا قول امام صاحب کے متعلق منقول ہے لم یلق ابو حنیفۃ احداً من الصحابۃ الا انہ رای انسا دیکھئے طبرانی کا وہ قول (لم یسمع عطاء من احد من الصحابۃ الا من انس) دارقطنی کے اس قول سے کس قدر مشابہ ہے۔ بالفرض طبرانی کا یہ قول عطار خراسانی کے متعلق ہی ہے تو پھر ان کے مستدل کا حال معلوم نہ ہو سکا۔ (باقی)

اسلام اور غیر مسلم

حسرت موہانی

عابد رضا بیدار
رضا لائبریری رامپور

۱ شعرِ حسرت،

۲ انتخابِ سخن،
۳ تذکرۃ الشعراء،
۴ نکاتِ سخن،

۵ شرحِ غالب،

۶ کلیاتِ حسرت،

۷ ماہنامہ اردوئے معلیٰ،

اردوئے معلیٰ دورِ اوّل

——— دورِ دوم

سہ ماہی تذکرۃ الشعراء

اردوئے معلیٰ (دورِ سوم)

۸ حسرت (علیگ)

حالاتِ حسرت

ضمیمے :-

اقتباسات متعلق بہ نظریاتِ سیاسی (۱۹۰۷ء)

مصر میں انگریزوں کی تعلیمی پالیسی (۱۹۰۸ء)

اردوئے معلیٰ کی پالیسی (۱۹۰۹ء)

اقتباساتِ سیاسی (۱۹۱۲ء)

کالج سے سید ہاشمی کا اخراج (۱۹۱۳ء)

اردو پریس کا خاتمہ (۱۹۱۳ء)

اقتباسات (۱۹۲۶ء تا ۱۹۴۴ء)

حسرت موہانی کا مجوزہ دستور اتحادیہ وفاقیہ ہند (۱۹۴۲ء)

اقسامِ سخن

قطعۂ معاصرینِ حسرت

غالب، نظیر، حالی اور اقبال کے ساتھ اگر میں حسرت کا نام بھی لے دوں تو آپ میں سے بہت سے ازراہِ حیثیتِ عرفی کا دعویٰ کر بیٹھیں گے لیکن اگر ان چار بڑوں کے ساتھ میں ایک غزل گو کا نام لوں جو اردو کے پہلے سیاسی ماہنامے کا ایڈیٹر تھا، جس نے ان گنت گمنام شعرا کو دریافت کیا، اساتذہ کے کلام کو محفوظ کیا، شعرا کے تذکرے اور اُن کے کلام کی تنقید کی نئی طرح ڈالی، خالص عشقیہ شاعری کی حد تک اُردو غزل کو نیا جنم دیا، جس میں تہذیبِ عاشقی بھی تھی، تہذیبِ فن بھی، اس صدی کی ابتدا میں جس نے انگریزی حکومت کے خلاف بغاوت کا علم بلند کیا، دیس کی آزادی کی جدّوجہد کے جرم میں پہلی بار جس کے لئے جیل کے دروازے وا ہوئے، جو کانگریسی بھی تھا مسلم لیگی بھی، کمیونسٹ بھی، صوفی بھی، جو کانگریس کے بچپن سے اُس کے قائدوں میں تھا اور جس نے پہلی بار کانگریس کے پلیٹ فارم سے دیس کی مکمل آزادی کا ریزولیوشن اس وقت پیش کیا تھا جب گاندھی جی بھی اپنے آپ کو اُس کی تائید کے لئے تیار نہ پا سکے، اور جو اپنا سب کچھ تج کر دیس کی آزادی کے لئے جدّوجہد کرتا رہا اور جب خدمات کے کیش کرانے کا وقت آیا تو وہ چپکے سے کانگریس کے مخالف کیمپ مسلم لیگ میں پہنچ گیا۔ ایک مسلم لیگی کی حیثیت سے اُس نے پاکستان بنتے دیکھا اور خود پوری شانِ بے نیازی سے ہندوستانی پارلیمان میں داخل ہو گیا۔ جناح اور گاندھی، نہرو اور لیاقت علی خاں، عبدالباری فرنگی محلی اور آزاد سبحانی، ابوالکلام اور محمد علی — اور سب سے بڑھ کر کعبہ اور بندرابن کا بیک وقت پیرو بھی اور اُن سے باغی بھی۔ اس کی پیروی میں بڑاپن تھا اور بغاوت میں بھی پیار! بدن پر پیوند لگا لباس، پیر میں سادہ چپل، ہاتھ میں پُرانا جھولا۔ پارلیمانی کاغذات، شعر و سخن کی بیاض اور گھر کے لئے ترکاری اور سودا سلف کا مشترکہ امین، بچوں کے سے معصوم چہرے پر سوچتی ہوئی پیشانی جس کی گہری اور ہلکی لکیروں میں صدیوں کی اُردو تہذیب اور اِدھر آدھی صدی کی قومی تحریک سمٹ آئی تھی۔ اتنا معصوم کہ فرشتوں کو بھی پیار آجائے اور اس میں ایسا شدید باغیانہ مزاج جیسے اُس کی روح جنم جنم کی باغی ہو، پُرخلوص قائد اور بڑا انسان! پتہ نہیں رومی کا شیخ 'چراغ لیکر' اِس انسان کی آرزو میں نکلا تھا!

غالب، نظیر، حالی اور اقبال کے ساتھ اگر میں حسرت کا نام لے دوں تو شاید آپ بُرا نہ مانیں!

حسرت اتنے بڑے شاعر نہیں، لیکن شاعری ہی تو سب کچھ نہیں۔ حسرت ان چار پانچ کے ساتھ ہماری تہذیب کی ایک اہم روایت بن گئے ہیں۔ ہمارے شاعروں سے شاعری چھین لیجئے تو وہ کچھ نہیں رہتے، حسرت سے شاعری کیا سب اضافیات چھین لیجئے اور پھر بھی اتنا کچھ بچ رہے گا جس سے وہ بونوں کے مجمع میں ممتاز نظر آنے لگیں۔ اس صفت میں شریک ہر پھر کے اردو تہذیب کی پچھلی نسلوں میں یہی چار پانچ نام آتے ہیں جنھیں میں بار بار دہرا رہا ہوں۔

اردو تنقید کی ستم ظریفی اور حسرت کی کیا، ہماری کم نصیبی کہ اُس کے اصل کام کو، اُس کی شخصیت کو فی الحال معرضِ بحث میں نہ لائیے، کسی نے درخورِ اعتنا نہیں سمجھا اور ضمنی کام شاعری کے تحلیل و تجزیہ میں ساری ذہانت صرف ہونے لگی، فن شعر پر اس کے مقالات، شعراء کے سوانح کے سلسلے میں اس کی تحقیق و تفتیش، نایاب و نادر مخطوطات اور مطبوعات سے درجنوں شعراء کے انتخابات، سیاستِ قومی پر فاضلانہ بحثیں اور اپنے رسالہ کے ذریعہ مذاقِ شاعری کے ساتھ مذاق قوم پرستی کو عام کرنا، حسرت کا اصل کام یہ تھا۔ شاعری کا فطری ذوق تھا، ہزاروں شعر نظر سے گذرتے رہے، حسرت بھی باقاعدہ شاعر بن گئے اور اردو والوں نے سمجھا کہ حسرت بس شاعر تھے اور کچھ نہیں۔

حسرت اچھے شاعر تھے اور غزل گو کی حیثیت سے دوسرے درجہ کے شاعروں کے ساتھ کھپ جاتے ہیں، خاص عشقیہ شاعری کے میدان میں کچھ منتخب شعر مل جاتے ہیں جنھیں کبھی کبھی کچھ مخصوص لمحات میں گنگنانے کو بھی جی چاہتا ہے۔ ایسے شعر اردو کی عشقیہ شاعری میں کسی سے دوسرے درجہ پر نہیں۔ حسرت کی معصوم فطرت، ان کی تہذیبِ عاشقی اور ایک رچا ہوا تہذیبی شعور ان میں جاری و ساری معلوم ہوتا ہے اور ایک شریف دل دھڑکتا محسوس ہوتا ہے۔ مگر اس کے آگے کچھ نہیں۔ زندگی اور اس کی کشمکش کو تمام پہلوؤں کے ساتھ انگیز کرنے اور سمجھنے کا حوصلہ نہیں ملتا۔ بس یہ ہوتا ہے کہ "اے عشق کہیں لے چل اس پاپ کی بستی سے" اور کہیں محدود سی دنیا بیا کر،

بیا کہ رونقِ ایں کارخانہ کم نشود   ز زہدِ ہمچو توئے، یا بفسقِ ہمچو منے

پڑھتا ہوا ہمارا شاعر دیوان کو تمت تک پہونچا دیتا ہے۔

بعض انفرادی زندگیوں میں ایسے لمحات آتے ہیں جب ایسے منتخب اشعار گنگناہٹ میں آ جاتے ہیں۔

شوق جب حد سے گزر جائے تو ہوتا ہے یہی
ورنہ ہم اور کرم یار کی پروا نہ کریں

واں سے نکل کے پھر نہ فراغت ہوئی نصیب
آسودگی کی جان تری انجمن میں تھی

دل اور تہیۂ ترکِ خیالِ یار کرے
کسے یقین ہو کون اس کا اعتبار کرے

سخت محرومِ ادب ہی دلِ حسرت نے اگر
بے وفائی سے ترے جور کو منسوب کیا

ہشیار کہ ایسی پرسشِ پیہم کی نوازش
عشاقِ ستم کش کو ہوس کار نہ کر دے

ہم جور پرستوں پہ گماں ترکِ وفا کا
یہ وہم کہیں تجھ کو گنہگار نہ کر دے

کچھ حد بھی ہے اس سوزشِ خاموش کی حسرت
یہ کشمکشِ غم تجھے بیکار نہ کر دے

روشِ حسن مراعات چلی جاتی ہے
ہم سے اور اُن سے وہی بات چلی جاتی ہے

اُس ستمگر کو ستمگر نہیں کہتے بنتا
سعیٔ تاویلِ خیالات چلی جاتی ہے

ہم سے ہر چند وہ ظاہر میں خفا ہیں لیکن
کوششِ پرسشِ حالات چلی جاتی ہے

نگاہِ یار جسے آشنائے راز کرے
وہ اپنی خوبیٔ قسمت پہ کیوں نہ ناز کرے

دلوں کو فکرِ دو عالم سے کر دیا آزاد
ترے جنوں کا خدا سلسلہ دراز کرے

خرد کا نام جنوں پڑ گیا جنوں کا خرد
جو چاہے آپ کا حسنِ کرشمہ ساز کرے

ترے کرم کا سزاوار تو نہیں حسرت
اب آگے تیری خوشی ہے جو سرفراز کرے

ایک طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ یہ اشعار سنانے کے بعد میں آپ سے کہنا شروع کر دوں کہ ان میں معصوم تھرتھری، ترنم و سبک سیر ردیف، بے بنیاد کا سبھاؤ، چوٹ اور چوٹ کی چبھن، جذبے کی لگن اور قافیے کی پھبن وغیرہ چھلکے پڑتے ہیں اور آپ بآسانی میری باتوں میں آ جائیں۔

ایک طریقہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ میں حسرت کے معاصرین کو حسرت سے ٹکرا دوں اور آپ کو یہ باور کرا دوں کہ حسرت کا تصورِ عشق اصغر، فانی، جگر اور فراق سے زیادہ متوازن، مہذب اور ضبط و نظم کا حامل ہے۔ اردو میں پہلی بار گوشت پوست کے انسان کو محبوب کا پیکر ملا ہے: حسرت کا محبوب

اُن سے بے اعتنائی بھی کرتا ہے مگر اکثر اُن کا انتظار بھی کرتا ہے۔ انھیں وصل بھی ملا ہے ہجر بھی۔ اور اس لئے وہ بھرپور شاعر ہیں۔ یہاں بھی آپ میری ہمنوائی میں آمادہ ہو سکیں گے۔

یا پھر یوں کہ، میر سے امیر تک غزل گوئی کا جو عام دھڑا تھا حسرت نے اپنے انتخابی ذوق سے کام لے کر اس میں جرأت پیدا کی اور غزل کو نئی زندگی دی اور یہ کہ مصحفی کی طرح حسرت کی شاعری بھی انتخابی ہوتے ہوئے اُن کی اپنی الگ چھاپ رکھتی ہے اور آپ مجھ سے اس سلسلہ میں کیوں اختلاف کرنے لگے۔

یا پھر یہ ہو کہ میں آپ سے کہوں کہ وہ زمانہ ہی ایسا تھا۔ ذرائع پیداوار اور پیداوار کی تقسیم پر جس طبقے کا قبضہ تھا اُسی سے حسرت نے غیر شعوری طور سے ساز کر لیا تھا۔ مذہب ظاہری تصوف کی راہ سے اُن کے دل و دماغ پر چھایا ہوا تھا اور سوشلسٹ بلکہ کمیونسٹ بنتے ہوئے بھی سوشلسٹ سماج کا سائنٹیفک تصوّر اُن کی دسترس سے باہر تھا۔ وہ روحانیت پسند تھے اور سوشلزم تک بھی اسی راہ سے پہنچے تھے۔ اِسی لئے اُن کے تصوّرات مادّی دنیا تک آتے آتے بکھر جاتے ہیں۔ حقیقت کا مادّی تصوّر نہ ہونے کے سبب اُن کی شاعری میں ایک بنیادی کجی آ گئی ہے۔ پھر بھی اپنے زمانے کے اعتبار سے وہ خاصے ترقی پسند تھے

یہ اور اس قسم کی بہت سی باتیں ممکن ہے حسرت کے بارے میں صحیح ہوں لیکن فضول ہیں۔ شعری تنقید کو تخلیقی عمل سے قریب تر ہونے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ اگر یہ ساری باتیں کہہ بھی دی جائیں اور تسلیم بھی کر لی جائیں تو کیا نتیجہ۔ دنیا کے علم میں کون اہم اضافہ ہو گیا۔ یا میری اس انداز پر کی ہوئی تنقید کے ذریعہ حسرت نے میرے سماج کو کون نیا حسن بخش دیا۔ بات صرف اتنی ہے کہ حسرت اچھے شاعر تھے اور اُن کے بعض شعر اردو کے بڑے پیارے شعروں میں شمار ہو سکتے ہیں۔ لیکن یہ اُن کا سارا سرمایہ نہیں۔ شاید اُن کا سب سے بڑا ایسیٹ (ASSET.) بھی نہیں [۱]۔

---

[۱] حسرت کی شاعری کو سمجھنے اور اُن کی شاعرانہ قدر و قیمت کا اندازہ کرنے کے لئے مندرجہ ذیل مقالے ناگزیر حد تک اہم ہیں۔

مجنوں گورکھپوری — حسرت کی غزل — نگار حسرت نمبر — جنوری فروری ۱۹۵۲ء

(باقی آئندہ صفحہ پر)

(۲)

زبان و بیان پر قدرت اور شعری ذوق کے نکھار اور رچاؤ کے لئے اساتذہ کے کلام اور منتخب شعری سرمائے کا مطالعہ کس قدر ضروری ہے۔ اس بات کا احساس ممکن ہے حسرت کی طرح دوسروں کو بھی اتنا نہیں تو اس کے لگ بھگ شدت سے رہا ہو لیکن حسرت اُردو میں پہلی مثال ہے اور عہدِ نو کے بدلتے ہوئے رجحانات کو دیکھتے ہوئے شاید آخری بھی، جس نے اس بات کی اہمیت کو اتنی شدت سے محسوس کیا اور پھر اپنی اور دوسروں کی تہذیب مذاق کے لئے مرتب اور منظم صورت میں اردو کے سارے شعری سرمایہ کا ممکن احاطہ کر کے اسے سستے کاغذ اور گھٹی کتابت میں چھاپ کر زیادہ سے زیادہ عام کرنے کی کوشش کی۔ یہ انتخاب سخن کا سلسلہ تھا جس میں قدیم اساتذہ اور معاصر شعرار کے کلام کا انتخاب اس نہج پر کیا جاتا تھا کہ یہ اصل دواوین سے بے نیاز کر دیتا تھا یہ انتخابات قلمی نسخوں، مطبوعہ دیوانوں، بیاضوں اور تذکروں کی مدد سے ترتیب دئیے جاتے تھے اور ممکن کوشش یہ ہوتی تھی کہ عام طور سے ہر غزل کے انتخاب میں غزل کی ہیئت برقرار رہے، یعنی مطلع و مقطع اور کم سے کم تین مزید شعر۔ اس لحاظ سے ان انتخابات میں ہیئت زیادہ ہے مواد کم! اور شاید اچھا ہی ہوا کہ حسرت نے ہیئت پر زور دیکر ہمارے لئے زیادہ سے کلام محفوظ کر دیا۔

ان انتخابات کی کئی اعتبار سے بڑی اہمیت ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

رشید احمد صدیقی	کچھ حسرت کے بارے میں	نگار حسرت نمبر	جنوری فروری ۱۹۵۲ء
فراق گورکھپوری	حسرت موہانی	"	"
احتشام حسین	حسرت کا رنگ سخن	"	"
خلیل الرحمن اعظمی	حسرت کے شاعرانہ مرتبے کا تعین	"	"
آل احمد سرور	حسرت کی عظمت	اردو ادب حسرت نمبر	اکتوبر تا دسمبر ۱۹۵۱ء
آل احمد سرور	حسرت ۔ ایک تاثر	نگار حسرت نمبر	جنوری فروری ۱۹۵۲ء
ڈاکٹر یوسف حسین خاں	حسرت کی شاعری	کتاب	۱۹۵۸ء
ممتاز حسین	حسرت کی غزل گوئی	نیا دور کراچی	۱۵ - ۱۸

ایک تو یہ کہ تھوڑے سے صفحات میں، ایک نظر میں اُردو کا تمام قابلِ قدر شعری سرمایہ سامنے آجاتا ہے۔ کتنے ایسے ہونگے، افراد کی ملکیتوں کو تو چھوڑیئے، بڑے بڑے کتاب خانے بھی جہاں قدیم و جدید اساتذہ کے کلام کے اتنے سارے مجموعے یکجا میسّر آسکیں۔

دوسرے یہ کہ اس میں حسرت کے معاصرین کے انتخابات بھی شامل ہیں جن میں سے بہت سوں کے مرتّب مجموعے اس وقت تک شائع نہیں ہوئے تھے۔ ایسے شعراء کے کلام کی ابتدائی نوعیت اور ضرورت پڑے تو تاریخی ترتیب میں حسرت کے یہ انتخابات ہمیشہ مددگار ثابت ہونگے۔

تیسرے یہ، اور یہ بات سب سے اہم ہے کہ ان انتخابات سے خود حسرت کو سمجھنے کا موقعہ مل جاتا ہے۔ وہ حسرت سامنے آجاتا ہے جو مرنجاں مرنج ہے! شریف متین، اور روادار ہے، ماضی پرست نہیں، ماضی کی قدر کرنے والا ہے، شاعروں کے ایک دوسرے پر منہ لسورنے والے خود مرکزی طبقے میں اپنے معاصرین کو، گھٹیا معاصرین کو بھی اُن کی حیثیت سے زیادہ جگہ دینے والا ہے۔ ان انتخابات سے حسرت کے شعری ذوق کا بھی کچھ نہ کچھ اندازہ ہوجاتا ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ خود حسرت کی شاعری میں جو ضبط و نظم اور حسرت سے قبل کے سارے شعری سرمایہ کا نچوڑ مل جاتا ہے اس کا سبب سمجھ میں آجاتا ہے۔

انتخاب کے لئے شاعر کے کلام کی تلاش اور پرکھ اور انتخاب کرنے کی تکنک کے بارہ میں خود حسرت کے ایک بیان سے کسی قدر روشنی پڑسکے گی۔

"اُردو زبان کی بدقسمتی سے اور ناقدر دانوں کی غفلت کی وجہ سے بہت سے زبردست اُستادوں کا کلام برباد ہوگیا، ایسا کہ اب تلاش کرنے پر بھی اس کا کہیں پتہ نہیں چلتا اور بہتوں کا کلام ضائع ہونے کے قریب ہے یعنی یہ کہ بہت جلد اگر اس کی حفاظت اور اشاعت کا انتظام نہ کیا جائے گا تو کچھ دنوں میں وہ بھی دنیا سے ناپید ہوجائے گا۔

راقم الحروف ہمیشہ اس امر کو افسوس کی نظر سے دیکھا کرتا تھا اور چونکہ اشاعت کی استطاعت نہ رکھتا تھا اس لئے اسی پر قانع تھا کہ جہاں تک مل سکیں تمام قدیم دیوان جمع کر لئے جائیں۔

جب اس کوشش میں خدا کی عنایت سے کچھ کامیابی ہوئی تو ہمّت کچھ اور بڑھی اور خیال پیدا ہوا

کہ جس قدر دیوان دستیاب ہو گئے ہیں وہ چھپوا دیئے جائیں۔

لیکن چونکہ زبان ان ضخیم دواوین کی قدیم تھی اور بعض مضامین زمانۂ موجودہ کے مذاق کے خلاف تھے اس لئے بہرحال مناسب معلوم ہوا کہ اُن کا انتخاب شائع کیا جائے۔ سلسلۂ اردوئے معلّی کا یہ پہلا دیوان بھی کلیاتِ حسرت سے انتخاب کیا گیا ہے لیکن بڑی محنت اور کوشش سے اس امر کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے کہ اس انتخاب کی وجہ سے کس طرح پر شاعر کے رنگِ سخن اور اُس کے کلام کی خوبیاں اور بُرائیاں مخفی نہ ہونے پائیں۔ چنانچہ مندرجہ ذیل باتوں کی پابندی کی گئی ہے۔

الف۔ انتخاب اس طور پر کیا گیا ہے کہ دیوان کی صورت قائم رہے۔ مثلاً منتخب غزلوں میں اصلی غزلوں سے اشعار کم ہیں غزل کی حیثیت بجنسہٖ قائم ہے، یعنی ایسا نہیں کیا گیا کہ مطلع و مقطع غائب کر دیا جائے، صرف درمیان کے دو ایک شعر درج کر دیئے جائیں۔

ب۔ اس غرض کے حاصل ہونے کے لئے زیادہ تر وہی غزلیں چھانٹی گئی ہیں جن میں منتخب ہونے کی حالت میں بھی غزل کی صورت باقی رہتی ہے یعنی جس میں کم از کم پانچ شعر قابلِ انتخاب نکل سکتے ہیں۔

ج۔ حتی الامکان مطلع و مقطع ضرور قائم رکھا گیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بعض غزلوں میں مطلع اور بعض میں مقطع سُست ہے۔ لیکن اس سے دو فائدے ہوئے ہیں۔ ایک تو یہ کہ غزل کی صورت قائم رہی، دوسرے یہ کہ شاعر کے کمزور کلام کا نمونہ بھی انتخاب میں موجود رہا ورنہ بحالت دیگر دوسرں کو شاعر کے اصلی رُتبۂ شاعری کے دریافت کرنے میں دقت ہوتی۔

دیوان کے شروع میں ایک نقشہ صاحبِ دیوان کے سلسلۂ شاعری سے متعلق بڑی تلاش اور تحقیق سے درج کیا گیا ہے۔ اس کے بعد شاعر کے حالاتِ زندگی اور اس کے کلام پر رائے ظاہر کی گئی ہے۔ اختصار اور جامعیت کا بہت کچھ لحاظ رکھا گیا ہے"[۵۱]...... (دیباچہ انتخاب دیوان جعفر علی حسرت)

انتخاب کا یہ سلسلہ ۱۴ سال تک اُردوئے معلّی کی زندگی کے ساتھ ساتھ' بیچ بیچ میں رُکتا ہوا

---

۵۱ یہ پورا جملہ انتخاب سخن سے متعلق نہ سمجھا جائے اس کے لئے حسرت نے الگ مستقل سلسلہ تذکرۃ الشعراء شروع کیا۔

کسی نہ کسی طرح چلتا رہا : ویسے منضبط اور مرتب شکل میں یہ گیارہ جلدوں میں محفوظ ہے۔

"انتخاب سخن' یعنی تقریباً دو سو مطبوعہ و غیر مطبوعہ دواوین کا انتخاب ۱۱ جلدوں میں" ——

(اُردوئے معلیٰ میں ایک اشتہار کا اقتباس) ہر جلد کی تفصیل یہ ہے۔

جلد اوّل :۔ سلسلہ شاہ حاتم تا شاہ نصیر و شاگردانِ شاہ نصیر (باستثنائے ذوق و مومن) حاتم اُستاد سودا ' کلیات قلمی نایاب ۔ رنگین شاگرد حاتم ۔ دواوین قلمی کمیاب ۔ نثار شاگرد حاتم دیوان قلمی نایاب ۔ بیدار شاگرد حاتم دیوان قلمی کمیاب ۔ فخر الدین ماہر دہلوی خلف فغاں شاگرد سودا : دیوان قلمی نایاب ۔ معروف شاگرد نصیر ۔ دیوان مطبوعہ کمیاب ۔ امیر (محمد یار خاں) شاگرد قائم و مصحفی : دیوان قلمی نایاب ۔ افسر خلفِ امیر : دیوان قلمی نایاب بقا شاگرد حاتم : دیوان نایاب ۔ بیتاب برادرو شاگرد رنگین و ممنون : دیوان نایاب ۔ عشرت شاگرد لطیف تلمیذ سودا : دیوان نایاب ۔ طالب رام پوری شاگرد شوق شاگرد قائم : دیوان نایاب ۔ شاہ نصیر شاگردِ مائل شاگردِ قائم : دیوان مطبوعہ کمیاب ۔

جلد دوم ۔ سلسلہ شاہ حاتم :۔ ذوق و شاگردانِ ذوق تا شاگردانِ داغ و ظہیر۔

جلد سوم ۔ سلسلہ شاہ حاتم : مومن و شاگردانِ مومن تا نسیم و تسلیم و شاگردانِ تسلیم ۔

جلد چہارم ۔ جزو اوّل ۔ مظہر (جانجاناں) میر محمد حیات حسرت 'یقین' حزیں ' شاعر اور بیان ۔

جزو دوم ۔ میر' راسخ ' میر حسن ' میر درد ' میر اثر ' میر سوز ' افسوس ' امانت ' لطافت فصاحت ۔

جلد پنجم ۔ سلسلہ جرأت : جعفر علی حسرت استاد جرأت ' جرأت ' غضنفر ' رضا ' رقت ' رضوی ' محنت ' نصرت ' مصروف ' محبت ' جلال ' مائل ' شائق ' نساخ اور رضا علی وحشت

جلد ششم ۔ جزو اوّل (مصحفی و شاگردانِ مصحفی) مصحفی ' مسرور ' منتظر

جزو دوم ۔ ہوس ' عیشی ' تنہا ' شہیدی ' مخمور ' غافل ' نوبت رائے نظر

جلد ہفتم ۔ سلسلۂ مصحفی : (آتش وصبا و شاگردان آتش وصبا) :

جزو اول ۔ آتش، صبا، ماہ، حنا، قمر موہانی شاگرد کیف، فروغ لکھنوی، شاگرد بقا شاگرد صبا ۔

جزو دوم ۔ رند، خلیل، شرف، حیرت، اکبر الٰہ آبادی، اکبر داناپوری، کیف، ازل،

جلد ہشتم ۔ سلسلۂ مصحفی (اکبر و اسیر و شاگردان اسیر و امیر)

جزو اول : اسیر، امیر، جلیل

جزو دوم ۔ واسطی، ماہر، جرار، شوق قدوائی، حفیظ جونپوری، گستاخ رامپوری، مضطر خیرآبادی، بے نظیر شاہ وارثی، مست، صفدر رامپوری، جاہ کانپوری، کلب علی خاں نواب، جگر بسوانی، شفق عماد پوری، کشن نرائن در ابر، دل شاہجہانپوری، احسن سمبھی، شرف مجددی وفا رامپوری، مصباح مجددی

جلد نہم ۔ سلسلۂ ناسخ تا منیر و جلال و شاگردان منیر و جلال

جزو اول ۔ ناسخ، برق، جلال، آرزو لکھنوی ۔

جزو دوم ۔ رشک، بحر، سحر، وزیر، میر کلّو عرش، نادر، مہر، آباد، نور، تعشق، قلق، آسی سکندرپوری، حاتم علی مہر، گویا، قدر بلگرامی، حبیب کنتوری، شاد پیر و میر، افضل الٰہ آبادی، فدا علی عیش، شمشاد، منیر شکوہ آبادی، صغیر شاگرد رشک، احسان شاہجہانپوری، یاس لکھنوی ۔ دلیر فرخ آبادی ۔

جلد دہم ۔ سلسلۂ غالب ۔ جزو اول : غالب، مجروح، سالک، حالی، ذکی، شعلہ شاگرد بیصبر، رشکی خلف شیفتہ ۔

جزو دوم : ناظم، عاشق، نازش بدایونی شاگرد ذکی ۔

جلد یازدہم ۔ متفرق :

جزو اول ۔ ولی، آبرو، ممنون، انشا، فراسو، صادق خاں اختر، ذکی مرادآبادی، واجد علی شاہ

اختر، طاہر فرخ آبادی، مشتاق لکھنوی، شاد عظیم آبادی، نظم طباطبائی، علی میاں کامل لکھنوی، ظفر علی خاں، قمر بدایونی، مجاز ردولوی (اسرار الحق) بہزاد لکھنوی، توفیق حیدرآبادی، فضلی بنگالی شاکی میرٹھی، اثر عظیم آبادی۔

جزو دوم۔ فغاں، راسخ دہلوی، رونق دہلوی شاگرد راسخ، صمیم بلند شہری، ندرت میرٹھی

مندرجہ بالا وضاحتیں، سب کی سب حسرت کے اپنے بیانات کی روشنی میں ترتیب دی گئی ہیں اور حسرت کے اپنے الفاظ میں ہیں۔ میں نے یہ باتیں ان انتخابات کے اشتہاروں سے اور انتخابات کے عنوان سے ترتیب دی ہیں۔ حسرت سے ایک آدھ جگہ اشتہار یا عنوان کی پابندی نہیں ہو سکی ہے مثلاً ۱۱ ویں جلد کے پہلے حصہ میں فضلی بنگالی کا نام عنوان میں موجود ہے لیکن کتاب میں اس کی جگہ بہزاد کا انتخاب ہے۔ یا مثلاً پہلے حصہ میں حاتم کا دیوان بالکل الگ سے شائع کیا گیا ہے ساتھ نہیں۔ یا مثلاً جلد سوم کا عنوان خود وضاحتی نہیں ہو پایا، اس سلسلہ میں شیفتہ۔ اصغر گونڈوی، حسرت موہانی، اور جلد سوم میں جگر مرادآبادی کے انتخابات بھی شامل ہیں اور حسرت کے شاگرد کی حیثیت سے شفیق جونپوری کا انتخاب بھی۔

ایک اشتہار میں جلد یازدہم کے تیسرے حصہ کی بھی اطلاع ہے، "تیسرا حصہ بھی تیار ہے اس میں پنڈت ایر، آزاد عظیم آبادی، امیر بدایونی، بسمل موہانی، اشہری، بیان میرٹھی، بے خود موہانی، تجمل، ثاقب لکھنوی، جاوید لکھنوی، جرکین، جعفر زٹل، جوہر رامپوری، چکبست، جوش ملیح آبادی، حافظ پیلی بھیتی، خورشید لکھنوی، رضوان مرادآبادی، رضی نارنولی، جگت موہن لال رواں ریاض بدایونی، سخن امروہوی۔ وحید الدین سلیم پانی پتی، (عبد الغفور) شہباز عظیم آبادی، صاحبقراں فحش گو، صفی امروہوی، ظریف لکھنوی، صفی لکھنوی، فطرت موہانی، فلک لاہوری، قیس علیگڈھی، کوکب لکھنوی، نظیر اکبرآبادی، نیاز بریلوی، یاس عظیم آبادی وغیرہ" شامل ہوئے تھے اس آخری حصے کے چھپنے کی نوبت شاید کبھی نہیں آئی۔

(۳)

انتخاب سخن کے ساتھ حسرت نے ایک اور اہم کام بھی اپنے ذمہ لیا۔ یہ تذکرۃ الشعرار کا سلسلہ تھا جسے انتخاب سخن کا ضمیمہ سمجھ لیجئے۔ اس سلسلہ کا آغاز تو بہت پہلے اس وقت ہوا۔ جب حسرت فضل الحسن کے نام سے معروف تھے اور اردوئے معلیٰ کی مجلس[۵۱] میں کالج کے طالب علم کی حیثیت سے مقالے پڑھ کر سناتے تھے۔ ۱۹۰۰ - ۱۹۰۱ء کی کالج کی رپورٹ میں اُردوئے معلیٰ کی سرگرمیوں کے ذیل میں "سید فضل الحسن" کے چار پانچ مقالوں کا تذکرہ[۵۲] ہے جو بعد میں اُردوئے معلیٰ میں شائع ہوئے اور تذکرۃ الشعرار کی بنیاد بنے یہ مقالے نسیم، تنہا اور عیشی وغیرہ پر ہیں۔

اُردوئے معلیٰ کے اولین شمارے ہی میں تذکرۃ الشعرار موجود ہو لیکن اس سلسلہ کو باقاعدہ شکل دینے کا خیال انہیں ۱۹۲۶ء میں آیا اور جنوری ۱۹۲۶ء سے اُردوئے معلیٰ میں اس کا آغاز ہوا۔ اس سلسلے کا نام ارباب سخن رکھا گیا۔ اس میں تذکرۃ الشعرار کے سلسلہ میں جو چیزیں پہلے نکل چکی تھیں غالباً انہیں ردلیف کی باری آنے پر شامل کرنے کا خیال ہوگا۔

حسرت کی افتادِ طبیعت کے لحاظ سے یہ سلسلہ پُورا ہونے کی چیز تو تھی نہیں، اور پُورا ہوا بھی نہیں لیکن جتنا بھی ہے غنیمت ہے، اس سے حسرت کے مذاقِ نقد و تحقیق کا اچھا اندازہ ہو جاتا ہے۔

جنوری ۱۹۳۱ء کے اُردوئے معلیٰ میں اربابِ سخن کے عنوان سے حسرت نے اپنی جولائی ۱۹۲۶ء کی ان معمولی لفظی اختلاف کے ساتھ اس طرح پیش کی: (آخری پیراگراف ۱۹۲۶ء کے متن پر اضافہ ہے)

"اس نام سے ہم شعرائے اردو کا ایک جامع اور مستند تذکرہ لکھنا چاہتے ہیں جس کے مفصلۂ ذیل حصے قرار دیئے گئے ہیں۔

حصۂ اول، سلاسل شعرائے اُردو جس میں شعرائے اردو کی ترتیب و تقسیم اُن کے سلسلۂ شاعری کے

---

[۵۱] کالج کی علمی و ادبی انجمن، جس کی بنیاد سجاد حیدر یلدرم اور قاضی تلمذ حسین کے ہاتھوں پڑی اور جسے حسرت نے پروان چڑھایا اور اس کی یاد میں اپنے رسالہ کا بھی وہی نام رکھ کر اسے دوسری زندگی دیدی۔

[۵۲] رپورٹ منسولہ علی گڑھ منتھلی جون ۱۹۰۲ء

اعتبار سے درج کی جائے گی جس کے دیکھنے سے بیک نظر معلوم ہو سکے گا کہ کس شاعر کو کس خاندان سے تعلق ہے

حصہ دوم۔ فہرست شعرائے اُردو جس میں مذکورہ بالا سلاسل کے جملہ شعرا، نیز شعرائے متفرق کی ایک فہرست بقید نام و نشان مرتب کردی جائیں گی۔

حصۂ سوم۔ تذکرہ شعرائے اردو جس میں تمام قابلِ ذکر شعرائے اُردو کا حال مع انتخاب کلام درج کیا جائے گا

حصۂ چہارم۔ طبقات شعرائے اردو۔ جس میں اُردو زبان کے جملہ مشہور اور صاحب دیوان اساتذہ کی تقسیم اُن کے زمانۂ شاعری کے لحاظ سے بفصلۂ ذیل سات طبقوں میں کی جائے گی

طبقۂ اول۔ از ابتدائے عہد تا ۱۱۰۸ھ، طبقۂ دوم از ۱۱۰۸ھ تا ۱۲۱۰ھ طبقۂ سوم از ۱۲۱۱ھ تا ۱۲۴۰ھ، طبقۂ چہارم ۱۲۴۱ھ تا ۱۲۷۰ھ، طبقۂ پنجم از ۱۲۷۱ھ تا ۱۳۰۰ھ طبقۂ ششم از ۱۳۰۱ھ تا ۱۳۳۰ھ طبقۂ ہفتم از ۱۳۳۱ھ (رواں)

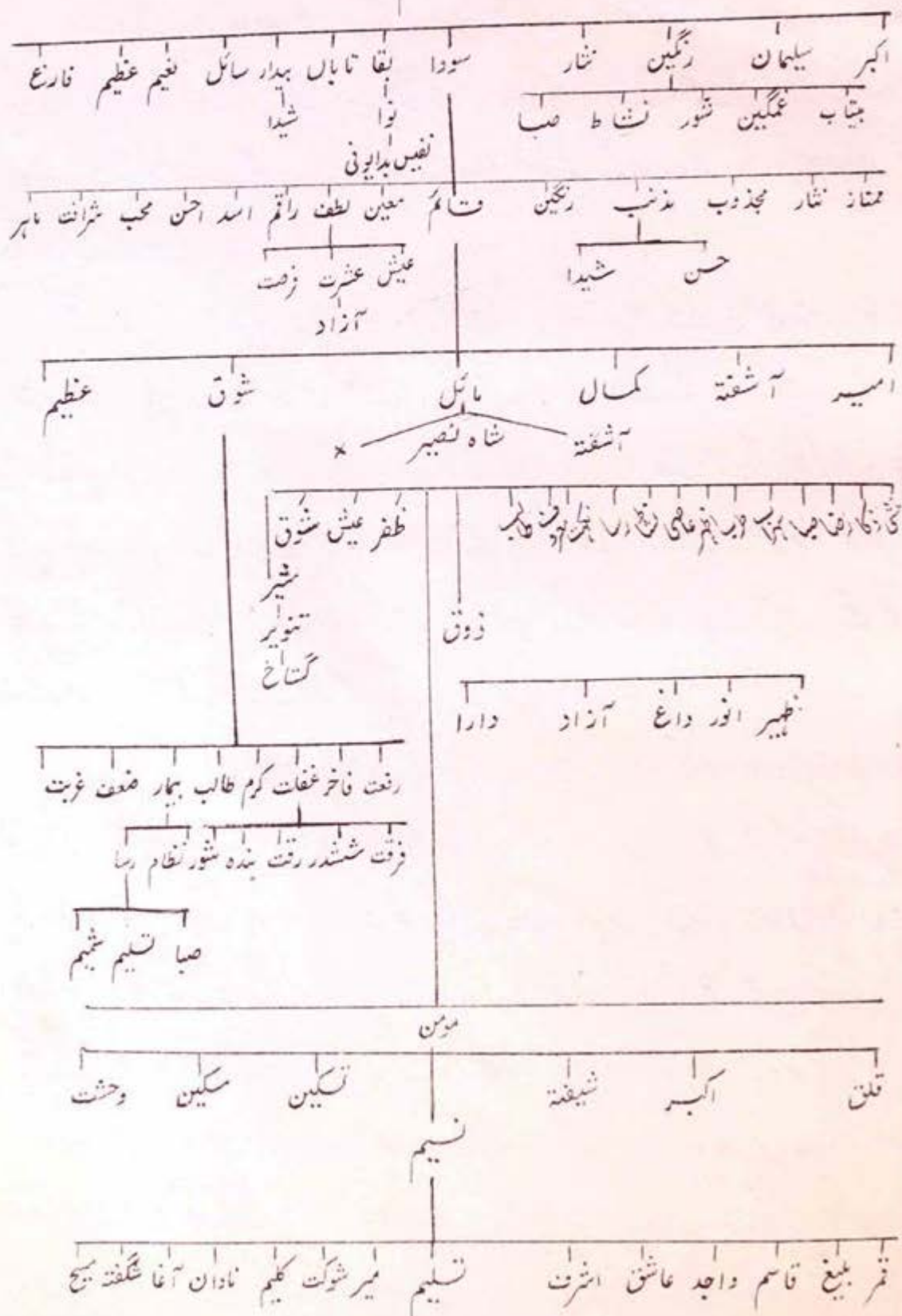
حصۂ پنجم۔ بیان شعرائے اُردو۔ جس میں شاہان و امرائے دہلی و اودھ و نوابان و امرائے مرشد آباد عظیم آباد، حیدر آباد، رامپور، بھوپال، ٹونک، بنارس، کدورہ، فرخ آباد و باندہ وغیرہ میں اُن سب کا حال درج کیا جائے گا جو خود شاعر تھے اور جنھوں نے اپنے زمانہ کے مشاہیر سخن کی مربی گری کی تھی۔

حصۂ اول۔ سلاسل شعرائے اُردو جس میں جملہ سلاسل شعرا کا نقشہ درج ہے، شائع ہو چکا ہے اور قریب قریب کل صاحب سلسلہ شعرا کا حال سنہ ۱۹۰۳ء سے سنہ ۱۹۱۳ء تک اُردوئے معلیٰ میں درج ہو چکا ہے۔ ذیل میں حصہ دوم کے شعرائے متفرق کی فہرست درج کی جاتی ہے۔ آئندہ رسالہ میں انھیں کا حال سلسلہ وار درج ہوگا۔"

(اس کے بعد شعرائے متفرق کی فہرست ابجد کے لحاظ سے درج ہے جن کی تعداد ۳۱ ہے۔

اس پلان میں مذکورہ سلاسل شعرا والا حصہ تو مختلف اوقات میں اُردوئے معلیٰ میں شائع ہوتا رہا اور اُن میں سے اکثر میری نظر سے گذرے ہیں لیکن "کل صاحب سلسلہ شعرا کا حال" بھی درج ہو چکا ہے، اس کا مجھے اندازہ نہیں، اس لئے کہ پورے پرچے مجھے مل بھی نہ سکے۔ سلاسل شعرا کی ترتیب کا اندازہ جاننے کے لئے سب سے اہم سلسلہ کا نقشہ یہاں پیش کرتا ہوں۔

سلسلہ شاہ حاتم

(۴)

حسرت کی دوسری تصانیف میں ان کے دواوین، شرح غالب، اور متفرق صدارتی خطبوں کے علاوہ اُن کی مستقل تصنیف نکات سخن بڑی اہمیت رکھتی ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھیں فنِ شاعری کے اسرار و رموز سے کتنی گہری واقفیت تھی اور یہ بھی کہ انھوں نے مسائلِ شعر و سخن کے بارے میں اپنے وسیع مطالعہ کے دوران میں کس کس پہلو سے غور و فکر کیا تھا۔

"———— بعد حمد خدا و نعتِ احمدِ مصطفےٰؐ بندہ حقیر فقیر حسرت موہانی حنفی مذہب، قادری مشرب، قدردانانِ سخن کی خدمت میں گذارش کرتا ہے کہ ایک عرصۂ دراز سے راقم الحروف کو جہاں اُردو زبان کی روز افزوں ترقی اور مذاقِ صحیح کی جانب اردو شاعروں کے قابلِ قدر رجحان کو دیکھ کر قدرتی طور طور پر مسرّت حاصل ہوتی تھی، وہیں اس بات کا افسوس بھی ہوتا تھا کہ دورِ جدید کے اکثر تعلیم یافتہ شاعر اپنے کلام میں بلندی اور ندرتِ خیال کے مقابلہ میں زبان و بیان کی خوبیوں کا کافی لحاظ نہیں رکھتے جس کا نتیجہ اکثر یہ ہوتا ہے کہ اچھے سے اچھا مضمون ایک ادنیٰ خرابی کی وجہ سے بے لطف ہو کر رہ جاتا ہے۔

اس خرابی کی متعدد وجوہ میں سے سب سے بڑا سبب یہ ہے کہ شاعری کے موجودہ دور میں اُستادی اور شاگردی کا سلسلہ قریب قریب ناپید ہو چکا ہے دوسرا بڑا سبب یہ ہے کہ آجکل ماضی کی طرح ذوقِ شاعری کی ترقی تدریجی نہیں ہوتی، بلکہ سوسائٹی میں شعر و شاعری کا چرچا عام ہونے کی بنا پر اکثر قابل طبیعتوں میں مادۂ شاعری کا ہیجان دفعتًا ایسی حالت میں پیدا ہوتا ہے جبکہ اُن کی دیگر دینی و علمی قابلیتیں پایۂ تکمیل کو پہنچ چکی ہوتی ہیں جس کا اثر اکثر ایسی شکل میں نمودار ہوتا ہے کہ نوجوان شاعروں کو محاسن و معائب سخن کے متعلق صحیح اور کافی اطلاع بطورِ خود حاصل کرنے کے لئے ایک عرصہ دراز درکار ہوتا ہے اور اس درمیان میں جو کچھ اُن کے قلم سے نکلتا ہے اُس میں اُن کی جدّتِ ذہن کی خوبیاں اُن کی بے مشقی اور ناتجربہ کاری کی بنا پر بالکل خاک میں مل جاتی ہیں۔ دشواری یہ ہے کہ اُستادی شاگردی کی وہ رسمِ قدیم جس کا سلسلہ قریب قریب منقطع ہو چکا ہے اب وہ دوبارہ اپنی گذشتہ روایتوں کے ساتھ از سرِ نو قائم نہیں ہو سکتی۔ (باقی)

علمار اور حکومت

لفٹنٹ کرنل ڈاکٹر خواجہ عبدالرشید صاحب - کراچی

خواجہ صاحب سے قارئین برہان اچھی طرح واقف ہیں۔ موصوف نے گذشتہ ماہ کے نظرات، جن میں علمار اور جدید تعلیم یافتہ کی کشمکش پر اظہارِ خیال کیا گیا تھا، انھیں پڑھ کر ایک خط لکھا ہے جو ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔ آئندہ اشاعت میں ایڈیٹر برہان کے قلم سے اس کا جواب ملاحظہ فرمائیں (ایڈیٹر)

تاریخ اسلام میں کوئی ایسی مثال نہیں ملتی جب کہ حکومت علمار کے ہاتھ میں رہی ہو۔ حکمراں طبقہ ہمیشہ جماعت علمار سے ایک علیحدہ ہی طبقہ ہوا کرتا تھا۔ ان حکمرانوں میں متعدد مثالیں ہمارے پاس ایسی ہیں جہاں مملکتوں کے سربراہ ہر قسم کے علوم سے سرفراز تھے اور بعض بعض نے تو ولایت تک کا رُتبہ پایا ہے مگر تعجب کا مقام ہے کہ وہ جماعت جو ہمیشہ سے اپنے آپ کو علمار کے نام سے کہلواتی آئی ہے کبھی بھی حکومت کرنے کے قابل نہ بن سکی۔ یہ حقیقت ہماری نگاہ اس طرف منتقل کراتی ہے کہ آخر اس کی کیا وجہ ہے۔ کیا بات ہے کہ بادشاہوں نے اسلامی علوم سیکھے مگر علمار حکومت کے قابل نہ بن سکے۔ آخر حکومت کرنے میں کونسی ایسی خصوصیتیں درکار تھیں جو علمار کو مشکل معلوم ہوئیں اور وہ ان سے بہرہ ور نہ ہو سکے۔ ایک دو مرتبہ تاریخ میں ایسی مثالیں ضرور ملتی ہیں جہاں علمار نے جہاد کیا مگر بُری طرح ناکام رہے۔ جہاد پر مسلمانوں کو اُکسا دینا کوئی بڑی بات نہیں مگر حکومت کو برقرار رکھنا اُن کے لئے ایک مشکل بات تھی۔

اب اس حقیقت کو سامنے رکھئے اور اپنے جدید اور قدیم طبقہ پر نگاہ دوڑائیے۔ درحقیقت یہ جدید و قدیم طبقوں کی تقسیم ہی غلط ہے، اصل تقسیم حکمراں اور علمار کا طبقہ ہے۔ حکمراں طبقہ ہمیشہ اور ہر دور میں جدید قسم کا طبقہ ہوا کرتا تھا اور علمار کا طبقہ قدیم قسم کا طبقہ رہا ہے۔ اصل اختلاف کا یہاں ہی پتہ چلتا ہے۔ اگر تعاون نہیں ہے

تو حکمراں اور علماء میں نہیں جدید اور قدیم کا سوال اٹھتا ہی نہیں اور میں سمجھتا ہوں کہ اختلاف ایک نفسیاتی حقیقت ہے اور وہ اس لئے کہ چونکہ علماء کا طبقہ حکومت کے کبھی قابل نہیں ہوا ہے اس لئے حکمرانوں کے ساتھ اس طبقہ علماء کو خدا واسطے کا بیر ہے جو ہیچ مقداری کی ایک روشن مثال ہے، اختلاف کی اور کوئی وجہ نہیں۔

جب تک خلافت رہی اس وقت تک خلیفہ ہی علماء تھے! خلیفہ ہی امام تھے اور خلیفہ ہی حکومت کے کاروبار کی دیکھ بھال کرتے تھے، اجتہاد بھی ان ہی کے ذمہ تھا۔ جنگوں کے نقشے بھی اکثر یہی تیار کرتے تھے، گویا لیڈر شپ کی تمام خصوصیتیں ان خلفاء میں مرکوز ہوگئی تھیں، پھر بادشاہت آئی اس میں حکومت پشت در پشت چلتی رہی، مگر بڑے بڑے جری حکمراں پیدا ہوئے، ان میں علم دوست بھی تھے اور کچھ کورے مگر ہم نے علماء کے طبقہ میں سے کسی کو بھی تاریخ میں سامنے آتے نہیں دیکھا جو اپنی ہر دلعزیزی یا جرأت اور دلیری کی وجہ سے حکومت پر قبضہ کر پایا ہو۔ یہ باتوں ہی کے دھنی رہے "کردار کے دھنی نہ بن سکے۔ اگر ان سے کچھ بن پڑا تو حکومت کے خلاف پارٹیاں بنا کر کھڑی کردیں یا مذہب کے اندر نت نئی رخنیں نکال لیں اور تفرقے ڈال دیئے۔ اُمت کے بہتر فرقے بنا کر کھڑے کر دیئے اور حدیث گھڑ لی کہ "اختلاف امتی رحمۃ" اللہ اکبر! یہ اندازِ فکر کچھ ایسا چل نکلا کہ ان باتوں سے علماء کو کبھی فرصت ہی نہیں ملی۔ مسلمانوں میں مختلف فرقے حکمرانوں کے بنائے ہوئے نہیں بلکہ علماء کے بنائے ہوئے ہیں اور تاریخ اس کی شاہد ہے کہ ہمیشہ ہی جب کبھی مسلمانوں میں اختلاف پیدا ہوا ہے وہ علماء ہی کی وجہ سے تھا۔

جدید اور قدیم کا تو سوال ہی غلط اٹھایا گیا۔ اب بات یہ ہے کہ ان ہر دو فرقوں کو اصل حقیقت کا اعتراف کرنا چاہیئے۔ علماء حکومت کے اہل نہیں جو حکومت کرنے کے قابل ہیں وہ قوم کو آگے بھی بڑھا سکتے ہیں۔ مگر چونکہ علماء احساسِ کمتری میں مبتلا ہیں وہ قوم کو کسی طرح بھی آگے بڑھنے نہیں دیتے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ قوم کے اندر روز بروز ایک اخلاقی اور قومی انحطاط بڑھتا چلا جاتا ہے۔ چونکہ علماء تعاون کے قائل نہیں، یہ خلیج بڑھتی ہی چلی جاتی ہے۔ اور یہ مقام افسوس ہے۔ حکمراں طبقہ نے آج تک کبھی علماء کو کچھ نہیں کہا، مگر علماء ہیں کہ حکمرانوں کے ہر فعل کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔
ہماری انقلابی حکومت نے پچھلے اڑھائی برس میں جو کارنامے کر دکھائے ہیں۔ علماء نے ان کو سراہا نہیں

اِلّا چند ایک نے - مگر جوں ہی اُن کو موقع ملتا ہے کہ اب حکومت ایک قدم آگے بڑھانا چاہتی ہے جس میں کچھ مذہبی معاملات کا دخل ہے یہ چیخ اُٹھتے ہیں حالانکہ معاملہ معاملات تک ہی رہتا ہے ایمانیات میں دخل نہیں دیا جاتا - جبتک یہ رویہ علمار بدل نہیں لیتے اختلاف مٹ نہیں سکتا' بڑھتا ہی جائے گا علمار بعض اوقات حکومت کے لئے بڑی مشکل پیدا کر دیتے ہیں اور لطف یہ ہے کہ حکمراں طبقے کا — وہ طبقہ جو حکومت کا جزو ہوتا ہے — آپس میں کبھی ایسا اختلاف نہیں ہوا جس کی مصالحت نہ ہو سکے، مگر علمار کا آپس میں کبھی بھی اتفاق نہیں ہوا - حکمراں طبقہ میں یک جہتی زیادہ ہے بہ نسبت علمار کے - علمار میں اگر ہے تو یہ خود ان کی اپنی خاص جماعت کے ساتھ مخصوص ہے - مختلف جماعتوں کی ہمیشہ آپس میں جنگ ہی رہی - ان وجوہات کی بنا پر علمار کو چاہیئے کہ کچھ عرصہ یا تو حکومت اپنے ہاتھ میں لیں اور چلا کر دکھائیں - یا کچھ عرصہ کے لئے سیاسی معاملات سے چھٹی لے لیں اور حکومت کو کام کر کے دکھانے دیں - اس طرح تو معاملہ کبھی سُلجھے گا ہی نہیں - بہتر تو یہ ہو گا کہ تمام علمار کو یورپین اور امریکی ممالک میں سیر کے لئے روانہ کر دیا جائے جہاں رہ کر جدید زندگی کی ضروریات کے مطابق اجتہاد کریں اور پھر لوٹ کر ایک نیا فتویٰ لکھیں جو تاتارخانیہ اور عالمگیری کا جدید ایڈیشن ہو - پھر تو بات بھی ہے قوم کی خدمت ہو اور قوم کے سامنے ایک راہ نمودار ہو جائے - ازراہِ کرم ان چند جملوں کو شائع کر کے جواب مرحمت فرمائیں -

آئین نقوئی بانیستر دانیم
اما چہ چارہ بخت گمراہ

سلاطین ہند کی علم پروری

ادبیات

شاہِ شہیداں

جناب سعادت نظیر

افسانۂ حیات کا عنواں "حسینؑ" ہے　　راہِ بلا میں رہبرِ انساں "حسینؑ" ہے
شب ہائے غم میں شمعِ فروزاں "حسینؑ" ہے　　شہرِ وفا میں شاہِ شہیداں "حسینؑ" ہے

معیارِ اعتبارِ محبت "حسینؑ" ہے
آئینۂ جمالِ رسالت "حسینؑ" ہے

زیر و زبر جو کر کے رہا حادثات کو　　جس نے "ابد قرار" بنایا حیات کو
سر دے کے جس نے جیت لیا شش جہات کو　　جس نے بدل کے چین لیا کائنات کو

آزادیٔ بشر کا جو بانی ہے وہ "حسینؑ"!
جو عزمِ مستقل کی نشانی ہے وہ "حسینؑ"!

جس جا بڑے بڑوں کے قدم ڈگمگا گئے　　چھوڑے وہاں نقوشِ شجاعت "حسینؑ" نے
دل میں بھرے ہوئے تھے قیامت کے ولولے　　جذبے ابھر کے دب نہ سکے انقلاب کے

حق کے لئے جہاد کا اعلان کر دیا
ہر مشکلِ حیات کو آسان کر دیا

جو کائنات میں ہے بنائے جہانِ عشق　　کہتے ہیں جس کو راہ برِ کاروانِ عشق
گھر بار سب لٹا کے دیا امتحانِ عشق　　جس نے سنائی ایک نئی داستانِ عشق

جس پر ہے ختم حرمتِ وفا، وہ "حسینؑ" ہے
جو ہے دلیلِ راہِ بقا، وہ "حسینؑ" ہے

رکھ دی نشاطِ عیش کی دنیا جھنجھوڑ کر　　چھوڑی "یزیدیت" کی کلائی مروڑ کر
اٹھا جہاں سے عقل کا دستور چھوڑ کر　　آگے بڑھا حدودِ محالات توڑ کر

جس کی نظر اسیرِ زمان و مکاں نہیں
دنیا میں اس حسینؑ کا جلوہ کہاں نہیں

تاریخ میں جو بن گیا عنوانِ انقلاب　　رخ کو حقیقتوں کے کیا جس نے بے نقاب
بدلا سکون و امن سے دنیا کا اضطراب　　جس کے اصول زندہ ہیں، وہ مردِ کامیاب

ہو کر شہید زندۂ جاوید ہو گیا
جس کو نہیں زوال، وہ خورشید ہو گیا

تبصرے

معمول کے مطابق اس ماہ کی اشاعت میں رسائل کے خاص نمبروں پر تبصرے شائع ہونے چاہیئے تھے لیکن بعض مجبوریوں سے وہ مکمل نہیں ہوسکے۔ آئندہ ماہ میں اس کی تلافی کردی جائے گی۔

انٹرنیشنل اسلامک کولیکویم منعقدۂ لاہور۔ مغربی پاکستان

تقطیع کلاں۔ ضخامت ۵۵۰ صفحات، ٹائپ جلی اور روشن کاغذ دبیز اور اعلیٰ قیمت مجلد ۲؎ روپیہ، پتہ:۔ پنجاب یونیورسٹی لاہور،

اب سے ساڑھے تین برس بیشتر پنجاب یونیورسٹی لاہور کے زیر اہتمام وانتظام حکومت پاکستان کی سرپرستی میں اسلامیات پر مذاکرہ کی غرض سے ایک عظیم الشان بین الاقوامی اجتماع ہوا تھا جس میں ۳۳ ملکوں کے مسلم اور غیر مسلم ماہرین و محققینِ اسلامیات نے حصہ لیا تھا۔ یہ مجلس مذاکرہ ۲۹ر دسمبر ۵۷ء سے ۸ر جنوری ۵۸ء تک بڑی شان و شوکت اور سرگرمی و جوش سے منعقد ہوئی۔ صدر جمہوریۂ پاکستان نے افتتاح کیا اور ڈاکٹر میاں افضل حسین جو اُس وقت پنجاب یونیورسٹی کے وائس چانسلر تھے انھوں نے صدارت فرمائی۔ اس دہ روزہ مجلس مذاکرہ کو نو نشستوں میں تقسیم کیا گیا تھا اور ہر نشست کے لئے الگ الگ ایک عنوان مقرر کردیا گیا تھا جس پر مختلف حضرات نے پہلے اپنے اپنے مقالات پڑھے اور پھر اُن پر تبادلۂ افکار و آرا ہوا۔ یہ عنوانات ترتیب وار حسب ذیل تھے۔

(۱) اِسلامک کلچر! اس سے کیا مراد ہے؟

(۲) اسلام میں ریاست کا تصور۔

(۳) جدید افکار اور سماجی قدروں کا مسلم سوسائٹی کو چیلنج۔

(۴) اسلام میں اجتہاد کی حیثیت اور قانون سازی کی گنجائش۔

(۵) اسلام کا سائنس کے ساتھ برتاؤ۔

(۶) مغرب کی تاریخ اور کلچر پر اسلام کا اثر۔

(۷) اسلام کے سماجی نظام میں اقتصادیات خصوصاً زمینی جائداد اور اُس کی اجارہ داری سے متعلق اُس کے احکام۔

(۸) دوسرے ادیان و مذاہب کے ساتھ اسلام کا رشتہ اور اُس کا برتاؤ۔

(۹) امنِ عالم کے قیام میں اسلام کا حصّہ۔

ان عنوانات کے ماتحت مشرق و مغرب کے علماء محققینِ اسلامیات نے جو مقالات پڑھے وہ اگرچہ مقررہ وقت کی پابندی کے باعث پندرہ پندرہ منٹ کے تھے۔ لیکن اس میں شبہ نہیں کہ مقالات بحیثیتِ مجموعی بڑے فاضلانہ۔ معلومات افزا اور فکر انگیز تھے۔ زیرِ تبصرہ کتاب جو اس مجلس مذاکرہ کی روئداد ہے، افتتاحی تقریر اور خطبۂ صدارت کے علاوہ ۵۹ مقالات پر مشتمل ہے۔ یہ سب مقالات انگریزی زبان میں ہیں۔ اگرچہ بعض مقالات جو اصلاً عربی یا اردو میں تھے وہ بہ طور ضمیمہ بھی شامل کردئے گئے ہیں ظاہر ہے چوں کہ اجتماع میں مسلم اور غیر مسلم علمائے دین اور دوائرۂ یورپ۔ قدامت پرست اور آزاد خیال ہر قسم اور ہر مکتبۂ فکر کے لوگ شریک تھے اس لئے جہاں تک اسلام اور مسائلِ حاضرہ کا تعلق ہے اختلاف کا ہونا اور کسی ایک فیصلہ پر متفق نہ ہونا ضروری تھا۔ تاہم اس اجتماع کا بڑا فائدہ یہ ہوا کہ ایک تو زیرِ بحث عنوانات پر مواد بہت اچھا جمع ہوگیا جس کی روشنی میں کم از کم دس ضخیم کتابیں لکھی جاسکتی ہیں اور دوسرے یہ کہ مختلف مکاتبِ فکر کے حضرات کو علمی سنجیدگی کے ساتھ اسلام کے مسائلِ حاضرہ پر تبادلۂ خیال کا موقع ملا۔ اور اس طرح باہم افہام و تفہیم اور مذاکرہ و مکالمہ کا

دروازہ کھلا۔ اگر ایسے اجتماعات آئندہ بھی ہوتے رہیں تو امید ہے کہ مسائلِ حاضرہ کے اسلامی حل کی ایک معتدل اور متوازن شکل جس پر سب نہیں تو اکثریت کا اتفاق ہو خود بخود پیدا ہو جائے گی۔ اس مجموعہ کے سب مضامین ہر صاحبِ ذوق کے مطالعہ اور اُن پر غور و فکر کے لائق ہیں۔

تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ از جناب سید نذیر نیازی صاحب، تقطیع متوسط ٹائپ عمدہ، ضخامت ۴۰۲ صفحات قیمت مجلد آٹھ روپیہ، پتہ:- بزم اقبال نرسنگھ داس گارڈن (کلب روڈ) لاہور

یہ اردو ترجمہ ہے علامہ اقبالؒ کے مشہور سات لکچروں کا جن میں سے پہلے چھ لکچر انھوں نے اسلامی فکر کی تعمیرِ نو پر مدراس یونیورسٹی میں دئے تھے اور اُس کے بعد اُن میں ایک لکچر کا اور اضافہ کر دیا تھا۔ یہ لکچر انگریزی زبان میں ہیں لیکن موضوع اور اعلیٰ فلسفیانہ طرزِ بیان کے باعث اس درجہ دقیق ہیں کہ فلسفۂ اسلام اور فلسفۂ جدید میں کامل درک و بصیرت کے بغیر ان سے پورے طور پر استفادہ نہیں ہو سکتا۔ ضرورت تھی کہ ان کا اردو میں بھی ترجمہ ہو۔ سید نذیر نیازی صاحب جو علامۂ مرحوم کے فیض یافتہ ہیں، انھوں نے خود مرحوم کی خواہش پر ان خطبات کا ترجمہ ان کی زندگی میں ہی شروع کر دیا تھا تکمیل بعد میں ہوئی۔ ترجمہ کے حسن و خوبی کے لئے لائق مترجم کا نام کافی ضمانت ہے موصوف نے صرف اس پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اولاً کتاب کے اندر ہی جا بجا مختصر نوٹ لکھے ہیں جن میں متعلق لفظوں کی تشریح ہے بعض مسامحات پر تنبیہ ہے اور بعض کتابوں یا قرآن مجید کی آیتوں اور حدیثوں کے حوالے ہیں۔ پھر ختم کتاب پر ہر خطبہ کے مضامین سے متعلق الگ الگ مفصل اور معلومات افزا حواشی ہیں، آخر میں پندرہ صفحات میں اصل انگریزی مصطلحات کی تشریح اور اس کے بعد اشاریہ ہے۔ شروع میں ایک طویل فاضلانہ مقدمہ ہے جس میں خطبات کے موضوع اور اس سے متعلق صاحبِ خطبہ کے نقطۂ نظر پر دلچسپ

اور مفید بحث ہے اور اب یہ خطبات اس لائق ہیں کہ غیر انگریزی داں اہلِ علم بھی ان سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ جہاں تک اصل خطبات کی علمی اور فکری اہمیت کا تعلق ہے، اُس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس اعتبار سے ان خطبات کی بلاشبہ وہی اہمیت ہے جو کانٹ کی کتاب تنقید عقلِ محض کی ہے جس نے یورپ میں مسیحیت کی نشأۃ ثانیہ کا سامان کیا۔ لیکن بعض جزئی مباحث و مسائل کے بیان میں علامہ سے بعض مقامات پر فروگذاشتیں ہوگئی ہیں اور اس لئے ضرورت اس کی ہے کہ خطبات پر کوئی صاحبِ نظر محقق ایک جامع تبصرہ و تنقید لکھے۔ فاضل مترجم نے حواشی میں کہیں کہیں ان فروگذاشتوں کی طرف اشارے کئے ہیں یا خطبہ کی اصل عبارت کی تاویل و توجیہ کی ہے لیکن اس کے باوجود بعض فروگذاشتیں جوں کی توں رہ گئی ہیں مثلاً ص ۲۶۶ پر یہ عبارت کہ امام ابوحنیفہ نے احادیث سے اعتنا نہیں کیا۔ اسی طرح ص ۲۶۹ پر موافقات کو امام شافعی کی کتاب بتایا ہے۔ حالاں کہ وہ امام شاطبی کی کتاب ہے اور تیس جلدوں میں نہیں۔ امام شافعی کی کتاب کا نام کتاب الام ہے، بہر حال ترجمہ بہت کامیاب اور لائق قدر ہے۔ اربابِ علم و ذوق کو اس کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔

تاریخِ اسلام کا مکمل کورس

تاریخِ اسلام کا یہ سلسلہ جو تاریخِ ملت کے نام سے مشہور ہے اور مقبولِ عوام و خواص ہو چکا ہے۔ مختلف خصوصیتوں کے لحاظ سے نہایت ممتاز ہے۔ زبان کی سلاست، ترتیب کی دل نشینی اور جامعیت اس کی ایسی خصوصیتیں ہیں جو آپ کو اس سلسلہ کی دوسری کتابوں میں نہیں ملیں گی۔ خلفاء اور سلاطین کی شخصی زندگی کے سبق آموز واقعات کو اس میں اہتمام کے ساتھ اُجاگر کیا گیا ہے۔ اس کتاب کے مطالعہ کے بعد تاریخِ اسلام کے تمام ضروری اور مستند حالات سامنے آجاتے ہیں۔

اسکولوں اور کالجوں کے نصاب میں داخل ہونے کے لائق کتاب

جلد اول	نبی عربی	ایک روپیہ آٹھ آنے	جلد ششم	خلافتِ عباسیہ (حصۂ دوم)	چار روپے بارہ آنے
جلد دوم	خلافتِ راشدہ	تین روپے آٹھ آنے	جلد ہفتم	تاریخِ مصر	تین روپے چار آنے
جلد سوم	خلافتِ بنی اُمیہ	تین روپے آٹھ آنے	جلد ہشتم	خلافتِ عثمانیہ	تین روپے چار آنے
جلد چہارم	خلافتِ ہسپانیہ	دو روپے	جلد نہم	تاریخِ صقلیہ	ایک روپیہ بارہ آنے
جلد پنجم	خلافتِ عباسیہ (حصۂ اول)	تین روپے بارہ آنے	جلد دہم	سلاطینِ ہند	تین روپے آٹھ آنے
			جلد یازدہم	سلاطینِ ہند دوم	تین روپے آٹھ آنے

قیمت مکمل سیٹ غیر مجلد اکتیس روپے آٹھ آنے مجلد چونتیس روپے

مکتبہ بُرہان جامع مسجد دہلی-۶

جولائی ۱۹۶۱ء

بُرہان

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی، مذہبی اور ادبی ماہنامہ

"بُرہان" کا شمار اول درجے کے علمی، مذہبی اور ادبی رسالوں میں ہوتا ہے اس کے گلدستے میں نفیس اور بہترین مضمونوں کے پھول بڑے سلیقے سے سجائے جاتے ہیں۔ نونہالانِ قوم کی ذہنی تربیت کا قالب درست کرنے میں "بُرہان" کی قلم کاریوں کا بہت بڑا دخل ہے۔ اسکے مقالات سنجیدگی، متانت اور زورِ قلم کا لاجواب نمونہ ہوتے ہیں۔ اگر آپ مذہب و تاریخ کی قدیم حقیقتوں کو علم و تحقیق کی جدید روشنی میں دیکھنا چاہتے ہیں تو ہم آپ سے بُرہان کے مطالعے کی سفارش کرتے ہیں، یہ علمی اور تحقیقی ماہنامہ اکیس سال سے پابندیِ وقت کے ساتھ اس طرح شائع ہوتا ہے کہ آج تک ایک دن کی تاخیر نہیں ہوئی۔

"بُرہان" کے مطالعہ سے آپ کو "ندوۃ المصنفین" اور اُس کی مطبوعات کی تفصیل بھی معلوم ہوتی رہے گی، آپ اگر اس ادارے کے حلقۂ معاونین میں شامل ہو جائیں گے تو بُرہان کے علاوہ اُس کی مطبوعات بھی آپ کی خدمت میں پیش کی جائیں گی۔

صرف "بُرہان" کی سالانہ قیمت چھ روپے۔ دوسرے ملکوں سے گیارہ شلنگ

حلقہ معاونین کی کم سے کم سالانہ فیس تیس روپے

مزید تفصیل دفتر سے معلوم کیجئے

بُرہان آفس اُردو بازار جامع مسجد دہلی

حکیم مولوی محمد ظفر احمد پرنٹر و پبلشر نے الجمعیۃ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر بُرہان دہلی سے شائع کیا۔

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

مرتبہ
سعید احمد اکبرآبادی

بُرہان

جلد ۴۷ صفر المظفر ۱۳۸۱ھ مطابق اگست ۱۹۶۱ء شمارہ (۲)

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

صحیح حدیث میں ہے " المومن لا یلدغ من جحر واحد مرتین" مومن ایک بھٹ سے دو مرتبہ نہیں ڈسا جاتا۔ یہ پیغمبر صادق و مصدوق کا ارشادِ گرامی ہے اور اس لئے اس کی سچائی میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا۔ یہ اگر سچ ہے تو پھر آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ یہاں مسلمان ایک ہی بھٹ سے بار بار ڈسے جا رہے ہیں اور یہ سلسلہ ختم نہیں ہوتا اور نہ مستقبل قریب میں اس کے ختم ہونے کی توقع ہو سکتی ہے۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے آپ پر ظلم کیا ہے تو اس کا صدمہ ہونا اور غصہ میں بھر کر ظالم کے خلاف احتجاج کرنا اور اگر ممکن ہو تو اس سے بدلہ لینا ایک امرِ طبعی ہے اور معاملہ خواہ انفرادی ہو یا کسی پوری ایک قوم اور ایک گروہ کا ہو بہر حال سب یہی کرتے چلے آئے ہیں اور یہی کرتے ہیں۔ لیکن اسلام کا نقطۂ نظر اور اس کی تعلیم اس باب میں مختلف ہے۔ وہ اس موقع پر مسلمانوں کو یہ یاد دلاتا ہے کہ اگر کسی شخص نے یا کسی قوم نے تم پر کوئی ظلم کیا ہے تو جذبات سے الگ رہ کر سنجیدگی سے غور کرو تو معلوم ہوگا کہ اس ظلم کا باعث کوئی اور نہیں بلکہ تم ہو۔ وہ شخص اگر تم پر ظلم کر سکا ہے تو اس کی وجہیں دو ہی ہو سکتی ہیں، یا اس کی وجہ یہ ہے کہ تم کمزور تھے، یا یہ کہ تم غافل تھے اور تمہاری بے خبری سے فائدہ اٹھا کر ظالم تم پر ایک داؤں کر بیٹھا ہے۔ اس ظلم کی وجہ یہی دو ہو سکتی ہیں، ورنہ اگر تم طاقتور اور ہوشیار و باخبر بھی ہو تو پھر کسی کی مجال نہیں ہے کہ تم پر دست درازی کر کے تمہیں کوئی دکھ اور تکلیف پہونچا سکے۔ چنانچہ قرآن مجید کی آیت مَآ أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ اور وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ میں اسی حقیقت کا اعلان کیا گیا ہے۔

یہ جو کچھ عرض کیا گیا قرآن کا کوئی انوکھا اور دنیا جہان سے نرالا فلسفہ یا نظریہ نہیں ہے بلکہ قانونِ فطرت ہے۔ . . . . اور اسی سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ مظلوم ہونے کا جو سبب ہے اس کے تدارک کی صورت بھی اس کے سوا کچھ اور نہیں ہے کہ اسے دور کیا جائے۔ یعنی اگر اس کا سبب کمزوری ہے تو اسے دور کر کے طاقت و قوت حاصل کرو۔ اگر اس کا باعث غفلت و بے خبری ہے تو اس کی چادر اتار کر ہوشیار اور باخبر ہو جاؤ۔ پس مذکورہ بالا حدیث میں جو ارشادِ حق بنیاد ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ مومن حالت کمزوری میں یا غفلت و بے خبری کے عالم میں ایک مرتبہ تو دشمن کا وار کھا سکتا ہے مگر دوسری مرتبہ ایسا ہونا ممکن نہیں ہے کیونکہ وہ فوراً صورتِ حال کا تجزیہ کرتا ہے اور اس کے بعد بھٹ سے ڈسے جانے کا جو اصل سبب ہوتا ہے اسے دور کر لیتا ہے یعنی محض ظالم کو برا بھلا

کہے جانا اور بار بار اُسے یہ یاد دلانا کہ اُس نے ظلم کیا ہے ظلم کا اصل علاج ہرگز نہیں ہے کیونکہ جس کی سرشت ظالمانہ ہے وہ اپنی طبیعت کی خاص ساخت اور مزاج کے باعث انصاف کر ہی نہیں سکتا۔ اُس سے شکوہ شکایت ظلم کا مداوا کس طرح ہو سکتے ہیں۔؟ اور اگر پھر بھی کوئی ایسا کرتا ہے تو بجز اس کے اور کیا کہیے کہ

میر کیا سادہ ہیں بیمار ہوئے جس کے سبب اسی عطار کے لڑکے سے دوا لیتے ہیں

اس بنا پر جو کچھ کرنا ہے تمھیں کرنا ہے۔ تم خود اپنی تقدیر کے مالک ہو۔ رحم کی بھیک اور حقوق کی دریوزہ گری سے قوموں کی قسمتیں نہیں بدل سکتیں۔ حقوق مانگے نہیں جاتے حاصل کئے جاتے ہیں۔ زندگی کی روشنی جو ہر انسان کا طبعی حق ہے کسی سے طلب نہیں کی جاتی بلکہ معرفتِ نفس کے سورج سے حاصل کی جاتی ہے جو ہر انسان کے قلب میں ضو فگن ہے۔

آج ہندوستان میں مسلمانوں کے جو مطالبات و مسائل ہیں، فرقہ پرست اخبارات اور ادارے جو انہیں کھلی کھٹی باتیں سُنا رہے ہیں جن پر حکومت کو فوراً توجہ کرنی چاہیے تھی مگر وہ کان میں گھنگنی ڈالے بیٹھی ہے اس کا واحد سبب مسلمانوں کی قومی اعتبار سے پسماندگی اور کمزوری ہے۔ ورنہ اسی ملک میں سکھ بھی رہتے ہیں جو تعداد میں مسلمانوں کی آبادی کے کسر کے برابر ہیں اور ڈٹ کر پنجابی صوبہ کا مطالبہ کر رہے ہیں لیکن مہاسبھا یا کسی ہندو کی کیا مجال کہ اُن کی نسبت وہ باتیں کہہ سکے جو مسلمانوں کی نسبت کھلم کھلا اور برملا کہی جا رہی ہیں۔ ایک قوم تباہ و برباد ہونے کے بعد بھی چند برسوں میں کس طرح مکمل طاقت و قوت کے ساتھ دوبارہ زندہ ہو سکتی ہے؟ اس کا سبق جرمنی۔ جاپان۔ انگلینڈ۔ اور روس سے لیا جا سکتا ہے کہ دوسری جنگ عظیم میں اُن کا حال کیا ہو گیا تھا اور آج وہ کس مرتبہ پر ہیں۔ آپ کہہ سکتے ہیں کہ یہ تو آزاد و خود مختار تو ہیں خود اپنے ملک کی مالک ہیں لیکن یہودیوں کو کیا کہیے گا جنھوں نے تاریخ میں ہمیشہ در بدری کی ٹھوکریں کھائیں اور ہر جگہ مصائب و آلام کا تختۂ مشق بنے رہے۔ لیکن آج اُن کی چھوٹی سی سلطنت کا یہ رعب داب ہے کہ عرب کی آنکھوں سے چین اور سُکھ کی نیند غائب ہو گئی ہے۔ انھوں نے جس جرأت، ہمت اور پامردی و استقلال سے حوادث کا مقابلہ کر کے اپنی قومی زندگی کو تاریخ کے ہر دور میں محفوظ رکھا ہے وہ ہر ایک کے لئے مایۂ ہزار عبرت و بصیرت ہے۔ اللہ اکبر! کتنا بڑا فرق ہے۔ ایک وہ قوم ہے جو عام ارباب تفسیر کے خیال کے مطابق قرآن میں مغضوب علیھم کہہ کر پکاری گئی تھی کہ زندگی کی تو ہر تو ظلمتوں کو بھی نفسہائے گرم و شرربار سے سورج کی کرنوں میں تبدیل کر لیتی ہے اور ایک یہ قوم ہے جس کو قرآن نے وانتم الاعلون کہہ کر خطاب کیا تھا کہ حیات و کامرانی و بامرادی کی وسعتیں اُس پر روز بروز تنگ ہوتی جا رہی ہیں فاھا ثم اھا۔

ایک ہم ہیں کہ ہوئے ایسے پشیمان کہ بس　　　ایک وہ ہیں کہ جنھیں چاہ کے ارماں ہونگے

آپ کہیں گے کہ مسلمان اقلیت میں ہیں اور اقتدارِ اعلیٰ دوسروں کے ہاتھ میں ہے اس لئے اپنی مرضی اور صوابدید سے وہ کیا کر سکتے ہیں؟ لیکن یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ یہ ذہنیت سرتاسر قرآن کی تعلیم کے خلاف ہے اور تاریخ بھی اس کی تائید نہیں کرتی۔ قرآن میں صاف فرمایا گیا ہے " كَمْ مِّنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً " اور چونکہ یہاں کم خبریہ ہے اس لئے اس کا ترجمہ ہوگا " اور کتنے ہی چھوٹے گروہ ہیں جو بڑے گروہوں پر غالب آجاتے ہیں۔ تعداد کی زیادتی سے بے شبہ تقویت ضرور ہوتی ہے مگر ساتھ ہی ایک نفسیاتی خسارہ یہ ہوتا ہے کہ قوم میں سست عملی۔ بدنظمی اور افراتفری پیدا ہو جاتی ہے اور وہ بنیان مرصوص " نہیں رہتی۔ اس بنا پر کثرتِ تعداد کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ کسی مہلک بیماری سے نجات پانے اور صحت مند ہو جانے کے بعد اس کا خیال رکھنا کہ پھر دوبارہ مرض عود نہ کر آئے ظاہر ہے یہ مرتبہ حصولِ صحت کے بعد آتا ہے لیکن نفس حصول صحت کا دارومدار اس پر نہیں بلکہ علاج معالجہ کے ذریعہ ازالۂ مرض طبیعت کی قوت و طاقت اور مزاج کی اصلاح پر ہے۔ اسی طرح قومیں زندگی کی متاعِ گراں اور کثرتِ تعداد حکومت اور اقتدارِ اعلیٰ کے ذریعہ حاصل نہیں کرتیں بلکہ عقیدہ کی پختگی ہمہ گیر جذبۂ عمل۔ اعلیٰ اور بلند کردار۔ سماجی طور پر علم و تربیت۔ اقتصادی استحکام و مضبوطی اور باہمی اتحاد و تنظیم یہ وہ اوصاف ہیں جن سے قومیں خاکِ مذلت سے اُٹھکر آسمانِ عروج پر پہنچتی ہیں اور اب اُن کی تعداد بھی زیادہ ہوتی ہے اور اقتدارِ اعلیٰ بھی حاصل ہوتا ہے۔

چند در چند تاریخی اسباب کے ماتحت مغلیہ سلطنت کے زوال سے مسلمانوں میں جو بعض قومی نقائص اور معائب پیدا ہو گئے ہیں اُن میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ اُن میں خود نگری مفقود ہو گئی ہے اور اُس کی جگہ دست نگری نے لے لی ہے اور وہ اپنے اوپر بھروسہ کرنے کے بجائے دوسروں کے سہارے جینے کے عادی ہو گئے ہیں۔ اس طرح انگریزوں کے زمانہ میں انھوں نے کچھ حاصل کر لیا ہو لیکن ایک سیکولر جمہوری حکومت میں جب تک وہ خود اپنے پیروں پر کھڑے ہو کر اپنی ہمہ گیر و ہمہ جہتی تعمیر پر متوجہ نہیں ہوں گے محض جلسوں جلوسوں ہنگامہ آرائیوں اور شکوہ و شکایت اور احتجاج سے ان کے مسائل و معاملات ہرگز حل نہیں ہو سکتے۔

خونِ دل و جگر سے ہے سرمایۂ حیات　　　فطرت لہو ترنگ ہے غافل نہ جلترنگ

ہندوستان کے متعلق جاحظ کے اجمالی معلومات کا تفصیلی مطالعہ

جناب ڈاکٹر ابوالنصر محمد خالدی صاحب۔ حیدرآباد دکن

(۲)

شیر کے متعلق جاحظ لکھتا ہے: (۷۰) شیر شریف سرداری کرنے والے جسیم و ذی فہم درندوں میں سب سے بڑا ہے۔ اس کی دھاریاں زرافہ کی دھاریوں سے مشابہ ہوتی ہیں۔

شیر اہلی نہیں ہو سکتا۔ بعض حیثیتوں سے وہ ببر، چیتے یا بھیڑیے سے مشابہ ہوتا ہے لیکن اگر بہت بوڑھا ہو جائے اور شکار کرنے کے قابل نہ رہے تو اُس کے ناخن تراشے جا سکتے اور کچلیاں اکھاڑی جا سکتی ہیں اور انسان اس کے قریب زیادہ دیر تک ٹھہر سکتا ہے لیکن اس حالت میں بھی اس کی شدت و تیزی سے پوری طرح محفوظ نہیں رہ سکتے خصوصاً اگر وہ اپنے رکھوالی سے دور ہو جائے، سامنے جنگل نظر آئے اور آگے صحرا ہو تو چھٹے تڑا کر بھاگ جاتا ہے۔

بھوک پیاس یا غصہ کی شدت میں اتنی زیادہ دھاڑیں مارتا ہے گر کتا بھی اتنا نہیں بھونکتا اگر زخمی ہو جائے تو دیوانے کتے کی طرح ہو جاتا ہے۔ ببر یا چیتا جیسے بڑے بڑے درندے جن سے اس کا میل ملاپ رہا کرتا ہے وہ بھی اُس کے قریب نہیں جا سکتے بعض مکھیاں ایسی ہوتی ہیں جو مخصوص جانوروں ہی کی لاش پر گرتی ہیں چنانچہ ببر زخمی ہو جائے تو مخصوص مکھیاں اس کے زخموں پر ہجوم کرتی ہیں لیکن صرف شیر ہی ایک ایسا درندہ ہے کہ زخمی ہو جائے پر بھی کسی قسم کی کوئی مکھی قریب نہیں جاتی۔

شیر بہت بھوکا یا زخمی نہ ہو تو انسان کے بالکل قریب سے گذرنے پر بھی تعرض نہیں کرتا الّا یہ کہ بہت ہی بوڑھا ہو کر جانوروں کا شکار کرنے سے عاجز ہو جائے۔

شیر اور ببر ایک دوسرے سے کبھی نہیں لڑتے بلکہ کبھی کبھار اگر چیتا راہِ غزارہ مسدود پاکر ببر پر حملہ کر بیٹھے

تو شیر آخر الذکر کی مدد کرتا ہے۔ البتہ خود چیتے پر حملہ نہیں کرتا اور نہ چیتے کو کبھی شیر پر چوٹ کرنے کی ہمت ہوتی ہے

شیر سے سوائے ببر کے سب ہی خوف کھاتے ہیں لیکن اس سے گائے بیل جتنا ڈرتے ہیں اور کوئی نہیں ڈرتا۔

عراق میں اس کی پیدائش بہت محدود ہو جاتی ہے۔

اس بیان میں شیر سے متعلق جاحظ کی دی ہوئی قریباً جملہ معلومات آگئی ہیں۔ شیر اصلاً ہندوستان کا جانور ہو یا نہ ہو اتنی بات تو قطعاً صحیح ہے کہ شیر عربی ملکوں میں ہندوستان سے براہِ ایران گیا ہے کیونکہ شیر کو عربی میں ببر کہتے ہیں جو پراکرت کے بھرو کی فارسی شکل ہے (۱)

اردو میں ہم جس درندہ کو ببر کہتے ہیں وہ عربی میں اسد کہلاتا ہے۔

جاحظ کا بیان کردہ تیسرا مخصوص ہندی جانور بہ ترتیب حروف تہجی طوطا ہے جس کو عربی میں ببغار کہتے ہیں۔ لفظ ببغا، سوتی عوامی تامل زبان کے بیگ، کا معرب ہے (۲)، جاحظ نے بالکل صحیح قیاس کیا ہے کہ ببغا ان اسماء سے ہے جو بربنائے آواز وضع کئے گئے ہیں جیسے اُردو میں جھُنجھنا یا جانوروں کے اسماء صوت۔

جاحظ نے طوطے کے قریباً وہی اوصاف بیان کئے ہیں جو ہم سب کو معلوم ہیں یعنی یہ کہ اس کا شمار فی الجملہ خوب صورت پرندوں میں ہوتا ہے حروف والفاظ سکھائے جائیں تو وہ ان کو نقل کرنا سیکھ جاتا ہے۔ وقس علی ہذا

طوطے کی اس مشہور خصوصیت کے علاوہ جاحظ نے اس کے متعلق کوئی اور ایسی بات جو قابلِ ذکر ہو نہیں لکھی (۳)،

البتہ گینڈے کے متعلق جس کو عربی میں کرکدن کہتے ہیں بعض بڑی دلچسپ باتیں لکھی ہیں۔

کرکدن عربی میں فارسی سے گیا ہے خالص عربی لفظ تو قطعاً نہیں ہے۔ کرکدن کا لفظ گینڈے ہی کی فارسی شکل ہونا بھی درست نہیں معلوم ہوتا۔ نہ معلوم فارسی لغت نویسوں نے اس کی اصلیت کا پتہ لگانے کی کوشش کیوں نہیں کی۔ بہرطور یہیں تو یہ کردک + گردن کا مرکب یا مخرت معلوم ہوتا ہے اور وہ اس طرح کہ: کردک۔ بضم کاف عربی و بفتح دال مہملہ — کے معنی ہیں قوی ہیکل، زبر، موٹا۔ اس میں گولائی کا مفہوم بھی شامل ہے۔ گینڈے کا سینگ پیدائشی نہیں ہوتا بلکہ بعد میں پھوٹتا اور دھیرے دھیرے عمر کے ساتھ ساتھ بڑھتا ہے لیکن اس کی گردن بہ نسبت دوسرے اعضا کے ابتدا ہی سے بہت موٹی ہوتی ہے اس لئے اہلِ فارس نے گینڈے کی اسی ممتاز خصوصیت کی بنا پر اس کو کردک گردن کہا بعد میں بغرض تخفیف خود انھوں نے یا اپنے کام و دہن کی مناسبت

سے اہلِ عرب نے تصرف کرکے کرد کی گردن سے کرگدن بنا لیا لیکن اس بات کا امکان زیادہ ہے کہ تخفیف کا عمل بے ارادہ و اضطراراً ہوا ہوگا۔ یہاں یہ نہ بھولنا چاہئے کہ فارسی میں ادغام، انضمام یا تخفیف کے قاعدے ایسے اور اتنے منضبط نہیں ہیں جیسے کہ عربی میں ہیں۔ کرد کی گردن میں تخفیف کے غیر اختیاری عمل کی رفتار کا اندازہ کرنا ہو تو:-

وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ

دو تین مرتبہ دہرائیے پھر کرد کی گردن کو ذرا جلد جلد گردانئے عجب نہیں کہ خود آپ کی زبان سے آخر آخر میں کرکدن نکلنے لگے۔

فارسی لفظ کرد کو فرزدق نے (غالباً گولائی کے مفہوم کی وجہ سے) گردن کے معنوں میں استعمال کیا ہے مگر فارسی قاموسوں میں کرد بمعنی گردن نظر سے نہیں گذرا (۴۷)

جاحظ نے گینڈا خود کبھی نہیں دیکھا جو کچھ لکھا ہے ہندوستانیوں سے سن کر لکھا ہے لیکن اس کے باوصف احمد بن عبدالوہاب سے کہتا ہے کہ تم جو اپنی وسیع معلومات پر اتراتے ہو گینڈے کے متعلق کچھ جانتے ہو تو بتاؤ (۵۷) اس دعوٰی کے بعد گینڈے کے متعلق اس کی دی ہوئی معلومات پڑھئے اور دیکھئے کہ جاحظ کی کرکدن دانی کتنی اور کیسی ہے۔

لبطور تمہید لکھتا ہے: کتنے ہی ایسے لوگ ہیں جو دنیا میں کرکدن کی موجودگی کا انکار کرتے ہیں۔ یہ لوگ عنقاء مغرب کی طرح جس کو فارسی میں سیمرغ کہتے ہیں، گینڈے کو بھی ایک وہمی حیوان خیال کرتے ہیں لیکن میں سمجھتا ہوں کہ خبر متواتر سے اس کا وجود ثابت ہوتا ہے زبور میں اس کا ذکر آنے اور ارسطو کے اس کو اپنی کتاب الحیوان میں ہندی گدھے کے نام سے موسوم کرنے کے علاوہ (۷۶) ہندوستان کے چھوٹے بڑے سب ہی اس کے موجود ہونے پر متفق ہیں، شک جو کچھ ہے وہ صرف اس کے جنین کی حالت اور اس کی پیدائش کے متعلق ہے۔

اہلِ ہند کا خیال ہے کہ جس مقام پر گینڈا ہوتا ہے وہاں سے قریباً سو سو فرسخ دور تک کوئی جانور چرنے کے لئے نہیں آسکتا۔ سب اس سے ڈرتے ہیں۔

ارسطو کے نزدیک گینڈا عجیب و غریب حیوان ہے۔ مگر مجھے اس میں کوئی عجوبگی نہیں معلوم ہوتی۔ اہلِ ہند کا کہنا ہے کہ گینڈے کا سینگ ڈنڈے سے زیادہ موٹا ہوتا ہے لیکن اس کا طول زیادہ نہیں ہوتا۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کا سینگ عاج سے زیادہ سخت اور زیادہ اچھا ہوتا ہے۔

ایک ایسے شخص نے جو گینڈا دیکھ چکا ہے اور جس کی سمجھ بوجھ پر مجھے اعتماد ہے اور میں اس کی دی ہوئی خبروں پر بھروسہ کرتا ہوں۔ مجھ سے بیان کیا کہ گینڈے کا سینگ اس کی پیشانی پر وسط میں ہوتا ہے جڑ کے پاس اس کا دور دو بالشت ہوتا ہے اس کی جسامت بھی تقریباً اتنی ہی ہوتی ہے البتہ لمبائی اتنی نہیں ہوتی جتنی کہ اس کی موٹائی کے تناسب سے ہونی چاہیئے۔ یہ سینگ نہایت صاف اور چکنا ہوتا ہے کھردرا، بھربھرا یا اندر سے کھوکھلا نہیں ہوتا بلکہ گتھا ہوا، چمک دار اور نہایت سخت ہوتا ہے۔ اس پر کوئی چیز اثر نہیں کرتی۔ یہ بصرہ سے چین جاتا ہے کیوں کہ ہندوستان سے وہ پہلے بصرہ ہی آتا ہے۔ اگر اس کو تراشیں تو تراشے ہوئے حصوں پر عجیب و غریب شکلیں نظر آتی ہیں ان صفات کے علاوہ بعض اور دوسری خصوصیتوں کی وجہ سے بھی اس کی مانگ رہتی ہے۔

پھر جاحظ لکھتا ہے:۔ عوام کہتے ہیں کہ ساری مخلوق میں گینڈا ہی سب سے کم پایا جاتا ہے کیونکہ اس کی مادہ بہت کم حاملہ ہوتی ہے۔ حمل ہوتا بھی ہے تو اس کے استقرار کی مدت اتنی طویل ہوتی ہے کہ کسی اور جانور کی نہیں ہوتی۔ یہ ان حیوانوں میں ہے جو ایک جھول میں صرف ایک ہی بچہ دیتے ہیں۔ بعض دوسرے بڑے حیوانوں کی طرح مادہ اپنے بچوں کو کھا جاتی ہے بہت کم بچے زندہ بچتے ہیں۔ پیدائش سے پہلے ہی جنین مکمل ہوتا ہے اس کے دانت اور سینگ نکل آتے اور کھر بھی سخت رہتے ہیں۔

آگے لکھتا ہے:۔ گینڈے کے بچے کے بارے میں اہلِ ہند ایک ایسی بات بیان کرتے ہیں کہ اگر یہ بات متعدد ہندیوں کی زبان پر نہ ہوتی تو بہت سے لوگ بلکہ اکثر اہلِ دانش بھی اس کو از قسمِ خرافات سمجھتے۔ ہندیوں کا خیال ہے کہ گینڈے کی مادہ کے ایامِ حمل جب اختتام کے قریب ہوتے ہیں، جنین پختہ ہو جاتا ہے اور شیمہ پھٹنے لگتا ہے تو بعض مرتبہ جنین بچہ دانی سے سر باہر نکال کر پودوں کے اطراف سے کچھ کھا لیتا ہے اور جب سیر ہو جاتا ہے تو پھر اپنا سر اندر کر لیتا ہے یہاں تک کہ جب حمل کے دن پورے ہو جائیں، جنین کے رہنے کی جگہ

اس پر تنگ ہو جائے، رحم اس کو برداشت نہ کر سکے تو وضع حمل ہوتا ہے۔ نو مولود اتنا قوی ہوتا ہے کہ خود کھا پی سکے اور اپنی حفاظت کر سکے اس حالت میں بھی کوئی حیوان یا درندہ اس سے تعرض نہیں کر سکتا۔

ہندوستانیوں کا یہ قول نقل کرنے کے بعد جاحظ نے اسی پر اپنا شک و عجب اس طرح قلم بند کیا ہے۔ دانت نکلے ہوئے بچے کا پیدا ہونا تو قابل انکار نہیں، بعض انسانی بچوں کے متعلق بھی اس منظر کا ذکر کیا گیا ہے گو میں کسی ایسی دایہ یا طبیب سے واقف نہیں ہوں جو اس کی تصدیق کرے لیکن گینڈے کے متعلق یہ جو کہا گیا ہے کہ اس کا جنین بچہ دانی سے منہ باہر نکال کر چرتا رہتا ہے تو یہ واقعی ایک نادر بات ہے۔ اگر چرنے کے بعد لید نہیں کرتا تو یہ نہایت تعجب انگیز ہے اور اگر بچہ دانی ہی میں لید کرتا ہے تو اور بھی حیرت زا ہے۔ میں روایت کی صحت کا اقرار نہیں کر سکتا گو ایسا ہونا محال یا ممتنع نہیں معلوم ہوتا لیکن اس کے باوصف میرا دل اس کو قبول نہیں کرتا۔ باوجود اہل ہند کے بار بار ایسا کہنے کے میں اس کے انکار ہی کی طرف مائل ہوں کیونکہ یہ ایسے امور ہیں جن کے لئے مشاہدہ ضروری ہے۔

جاحظ کے اس اظہارِ شک و میلانِ انکار کے باوصف مسعودی نے اس پر جو تنقید کی ہے وہ بھی دیکھ لیجئے۔ مسعودی لکھتا ہے (۷۷) وقد زعم الجاحظ ان الکرکدن یحمل فی بطن امہ سبع سنین وانہ یخرج راسہ ...... جاحظ کا خیال ہے کہ کرکدن کی مدتِ حمل سات سال ہوتی ہے اور یہ کہ جنین الخ۔ میں نے سیراف کے ان لوگوں سے جو ہندوستان دیکھ چکے تھے، جاحظ کے بیان کے متعلق دریافت کیا کہ آیا گینڈے کا جنین وضع حمل سے پہلے ہی بچہ دانی سے منہ باہر نکال کر چرتا اور پھر اندر چلا جاتا ہے تو ان لوگوں نے اس کی توثیق نہیں کی بلکہ اس کو غلط بتایا پھر میں خود ہندوستان میں جن تاجروں سے ملا اُن سے بھی یہ سوال کیا تو اُن لوگوں نے بھی انکار کیا اور کہا کہ گینڈے کے حمل کا استقرار و وضع بالکل ایسا ہی ہوتا ہے جیسے گائے یا بھینس کا۔

مسعودی اس کے بعد لکھتا ہے، معلوم نہیں جاحظ نے یہ روایت کس کتاب سے نقل کی ہے یا کسی سے سُن کر لکھی ہے۔

مسعودی کی مندرجہ صدر تنقید کے متعلق یہ کہنے کی مشکل ہی سے ضرورت ہے کہ اس نے جاحظ کا پورا

بیان نہیں پڑھا ورنہ ایسا بے بنیاد الزام نہ لگاتا۔

جاحظ کی اس روایت کے سلسلہ میں ایک سوال کئے بغیر آگے بڑھنا مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ کیا یہ ممکن ہے کہ ہندوستانی تاجر یا ملاح نے کیانگرو کو دور سے دیکھا ہو اور اس کے بچے کی خصوصیت بیان کرتے ہوئے خود اُس نے یا اُس کے سننے والوں نے اس کو گینڈے سے منسوب کر دیا ہو کیونکہ خود بقول جاحظ اہل ہند گینڈے کے متعلق بہت سی بے سروپا باتیں بیان کر دیتے ہیں۔

یاد رہے کہ عرب تاجر و ملاح ان سارے جزیروں کو بھی ہندوستانی علاقہ سمجھتے ہیں جو مشرقی بحیرۂ عرب اور پورے بحر ہند خاص کر جنوبی و مشرقی بحر ہند میں موجود ہیں۔ اگر ان علاقوں میں آج کیانگرو نہیں پایا جاتا تو کیا یہ اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ بارہ سو سال قبل بھی نہیں پایا جاتا تھا — ؟

یہاں خواہی نخواہی جاحظ کی مدافعت کرنی مقصود نہیں اور خود اس کے بیان کی موجودگی میں اس کی ضرورت بھی نہیں — صرف اتنا اضافہ کرنا ہے کہ ہندوستانی گینڈوں کے متعلق بہت سی ایسی باتیں بھی کرتے تھے جس کا جاحظ کی عقل سلیم فوراً انکار کر دیتی تھی۔ ایک جگہ لکھتا ہے: عوام شدت و قوت میں گینڈے کی مثال دیتے ہیں اور یہ خیال کرتے ہیں کہ وہ بعض وقت ہاتھی کو اپنی سینگ پر اٹھا لیتا ہے اور ہاتھی کے بوجھ کا اس کو احساس بھی نہیں ہوتا یہاں تک کہ ہاتھی چر جاتا ہے حال آں کہ یہ بات از قبیل خرافات ہے۔

اب گینڈے کی ندرت سے صرف نظر کر کے مور کی خوبصورتی پر توجہ کیجئے کہ جاحظ کے بیان کردہ خالص ہندی جانوروں میں یہ بھی ہے کہ اس کے بیان کے مطابق سارے حیوانوں میں سب سے زیادہ خوبصورت بھی حتیٰ کہ اس کے حُسن کی بنا پر اس کو جنت کا پرندہ کہا گیا ہے۔

مور کو عربی میں طاؤس کہتے ہیں اور لغویوں کا اتفاق ہے کہ یہ لفظ معرب ہے۔ اصل کے بارے میں تلاش و تفحص سے معلوم ہوا کہ یہ قدیم تامل زبان کا لفظ ہے "عہد نامہ قدیم" میں بھی آیا ہے۔ قدیم تامل — ملیالم میں یہ لفظ "توکی" اور "توسی" ہے۔ دکھن کے جنوب مغربی ساحل سے مور پہلے یونان گیا اور وہاں سے عرب ملکوں میں آیا (۸)

عربی میں ہندی الفاظ کی نشان دہی و تحقیق ایک مستقل موضوع بحث ہے اس لئے یہاں صرف نتیجہ

تحقیق بیان کر دیا گیا ہے۔ لسانی تحقیق کی تفصیلوں میں اُلجھے بغیر مور کے متعلق جاحظ کی اطلاعیں پڑھئے تو معلوم ہوتا ہے کہ اُس نے اس پرندہ کے تعلق سے کوئی ایسی خصوصی بات نہیں بتائی ہے جو قابل غور و تامل ہو، وہی عام باتیں لکھی ہیں جو قریباً ہم سب کو معلوم ہیں کہ مور کا حُسن اس کے پروں کی بوقلمونی و ترتیب میں ہے ہر جنس میں مادہ سے زیادہ نر خوبصورت ہوتا ہے مور کی مادہ اس کلیہ کا کوئی استثنا نہیں ہے۔ مور کے پروں کی خوبصورتی کے ساتھ اُس کے آواز کی جنگھاڑ اور اس کے پاؤں کی بدصورتی و بدہیئتی بھی مسلّمات سے ہے بقول شخصے اگر مور ساری دنیا کا مالک ہو جائے تو یقیناً سب سے پہلے موزے خرید ے گا۔ سمجھ بوجھ کے اعتبار سے بھی مور عقل مند نہیں بلکہ احمق ہے۔ مادہ مور مستی کے انڈے ـــــ بیض الریح ـــــ بھی دیتی ہے عموماً خریف یعنی خزاں کی ابتدا میں پت جھڑ کے ساتھ ہی اس کے پر بھی گرنے لگتے ہیں اور موسم بہار میں جب درختوں پر نئی کونپلیں آتی ہیں تو اُس کے بھی نئے پر نکلنے شروع ہوتے ہیں۔

مور کے انڈے مرغی بھی سینک لیتی ہے بشرطیکہ دانہ پانی اس کو سینے ہی کی جگہ مہیا کیا جائے۔ لیکن دو سے زیادہ نہیں سینک سکتی اور خود اپنے انڈوں کی موجودگی میں مور کے انڈے نہیں سیتی۔ مرغی کے سینکے ہوئے انڈوں کے مور اتنے خوبصورت نہیں ہوتے جتنے کہ خود اس کے سینکے ہوئے انڈوں سے نکلے ہوئے ہوتے ہیں۔ مرغی کے سینکے ہوئے انڈوں کے مور بہت چھوٹے ہوتے ہیں اور اُن کی آواز بھی زیادہ مکروہ ہوتی ہے (۷۹)

چونکہ مور مغربی ایشیا میں بہت کم پایا جاتا تھا اور دور سے خاص کر دھوپ میں دیکھنے سے اس کا رنگ آنکھوں کو خیرہ سا کر دیتا تھا اس لئے معائنہ و مشاہدہ کی بجائے عقلی اٹکل مارنے والے اسی طرح کے ہیں۔ اسی قسم کے لوگوں کی ترجمانی کرتے ہوئے ابن عبدالوہاب سے جاحظ پوچھتا ہے۔ مور کی دُم کا رنگ تو بتاؤ؟ کیا تم سمجھتے ہو کہ اس کا فی الواقعی کوئی رنگ ہوتا ہی نہیں بلکہ دوسرے رنگوں کے بالمقابل ہوتے رہنے سے طرح طرح کا نظر آتا ہے یا پھر یہ رائے ہے کہ رنگ تو صرف ایک ہی ہوتا ہے اور باقی سب تخیل؟!! (۸۰)

حاصل کلام یہ کہ اہل عرب کو مور سے کوئی خصوصی دلچسپی نہیں ہوئی لیکن جاحظ کے مذکورہ ہندوستانی

جانوروں میں ہاتھی کی حیثیت سب سے جُدا ہے۔ صرف ہندوستانی جانوروں ہی میں نہیں بلکہ شاید حیوانی دنیا میں ہاتھی ہی عربوں کے لئے سب سے زیادہ حیرت انگیز حیوان ہے۔

غالباً افریقہ کی قربت کی وجہ سے ہاتھی سے اہلِ یمن کی واقفیت بہت قدیم ہے۔ عام الفیل سے سیکڑوں سال پہلے شاہانِ حمیر و تبع و عبہل کے یہاں اس جانور کی موجودگی قریباً یقینی ہے۔ سدِ مارب وسیل عرم کا ذکر کرتے ہوئے اعشیٰ بصیر کہتا ہے ؎ (۸۱)

وَطَارَ الفُيُولُ وَفَيَّالُهَا ... بِبَيْدَاءَ فِيهَا سَرَابٌ يَطِمُّ

اس کے باوجود یہاں ایک لغوی عقدہ کھولے بغیر آگے بڑھنا نامناسب ہوگا عربی میں فیل، فارسی لفظ پیل کا معرب ہے اور پیل بالکل ذرا سے فرق سے پہلوی اور سنسکرت میں مشترک ہے۔ سنسکرت میں پِلُو یا پِلُ ہے۔ ضمناً یہ یاد رکھنا بھی دلچسپی سے خالی نہیں کہ ژندبیل فارسی کے ژند بمعنی بزرگ و مقدس اور پیل سے مرکب نہیں بلکہ سنسکرت کے لفظ چھنڈ، چھند یا جھند ——— بتقدیم نون غنہ ——— بمعنی غضبناک اور پِلُو سے مرکب ہے۔ فارسی اور عربی لغویوں کو ان کی بے غوری و ناواقفی اندھیرے میں بھٹکاتی رہی ہے یہاں تک کہ زبان میں بھی اٹکل مارنے والوں نے ژندبیل کو زندہ پیل بنا دیا ہے اور اسی طرح ہاتھی کی دو قسمیں قرار دے لیں !! (۸۲)

جاحظ خود کوئی ہندی زبان نہیں جانتا تھا اس لئے ژندبیل کے حقیقی معنی تک نہیں پہنچ سکا لیکن اس کے معنوں میں بکثرت اختلاف دیکھ کر صاف صاف لکھ دیا ہے کہ عربوں کو اس اسم کا متعین مسمیٰ معلوم نہ ہو سکا (۸۳)

بہر طور کہنا یہ ہے کہ اگر اہلِ عرب افریقہ کی قربتِ مکانی کی وجہ سے ہاتھی سے واقف تھے تو اس کے لئے انھوں نے حبشی لفظ کیوں نہیں لیا؟ منصوص شہادت پیش کرنا توفی الوقت ممکن نہیں البتہ قیاس کہتا ہے کہ اہلِ یمن کے پاس فیل کا مترادف ہوگا اور وہ حمیری زبان کا لفظ ہوگا۔ یا اُس میں حبش سے آیا ہوگا اور یمن میں ہاتھی اتنی تعداد میں جمع نہیں ہوئے ہونگے کہ وہ شمال کی طرف جاسکیں اس لئے حجازی عربوں میں فیل کا لفظ بہر حال اہلِ فارس کا تحفہ ہے۔

یمنیوں کے پاس ہاتھی ہوں یا نہ ہوں اتنا تو یقینی ہے کہ جزیرۃ العرب اور خاص کر اہل حجاز کے عربوں کی ہاتھی سے خصوصی دلچسپی اور اس سے ان کی حیرت زدگی کی ٹھیک ٹھیک ابتداء "اصحاب الفیل" کے "کید کی تضلیل" سے شروع ہوتی ہے (۴۸) جوں جوں زمانہ گزرتا گیا اور ہاتھی سے واقفیت بڑھتی گئی عربوں کے دلوں سے اس مہیب چوپایہ کی وحشت و عظمت ممکن ہے کچھ کم ہوئی ہو لیکن ان کے استعجاب وحیرت میں کوئی کمی نہیں بلکہ زیادتی ہی ہوتی گئی۔ ہاتھی سے متعلق اُن میں جو طرح طرح کے فسانے، لطیفے و نادرے مشہور ہوئے اُن سے قطع نظر اگر کوئی وطن پرست ہندی، ملکوں ملکوں کے ٹکٹ جمع کرنے کی بجائے یا اس شغل کے ساتھ ساتھ "دیوانِ عرب" سے صرف وہ شعر چُننے لگے جن میں کسی نہ کسی حیثیت سے لفظِ فیل آیا ہے تو ایسے اشعار کی تعداد بھی عجب نہیں کہ سیکڑوں سے متجاوز ہو جائے۔ کھلنڈروں کی حیرت سے صرفِ نظر کیجئے، زاہدوں کی عبرت پذیری کو بھی جانے دیجئے جاحظ نے اپنا جو ذاتی واقعہ بیان کیا ہے اسی کو سُن لیجئے۔ حیرت و عبرت کے دونوں رُخ شاید ایک ہی بیان میں نمایاں ہو جائیں۔

"عید کے دن میں مشرقی بغداد کے محلہ کی طرف نکلا۔ کیا دیکھتا ہوں کہ ایک ٹیلہ ہر دھاری دار پارچوں اور رنگ برنگی کپڑوں سے ڈھکا ہوا گویا کسی مقدس چیز کو احترام کے لئے ڈھانکا گیا ہو۔ لوگ اس کے اطراف بیٹھے ہوئے تھے اور یہ سب مسلح تھے۔ میں نے نمازِ عید سے واپس ہونے والوں میں ایک شخص سے پوچھا: آج عید کے دن یہ لوگ ہتھیار لگائے اس ٹیلہ کو کیوں گھیرے ہوئے ہیں؟ میرے دریافت کرنے پر اُس نے بتایا کہ یہ ٹیلہ نہیں ہاتھی ہے! یہ سُن کر مجھے اس کے قریب جانے اور اس کا کان دیکھنے کی غیر معمولی خواہش ہوئی۔ چنانچہ نزدیک جا کر دیکھا۔ ایک ایک عضو پر نظر ڈالتا رہا اور سوچتا رہا لیکن سب سے زیادہ اُس کے کان پر حیرت ہوئی، اسی پر بہت دیر تک غور کرتا رہا سارا دن اسی کا خیال میری فکر پر غالب رہا۔ جب میں نے اس کا ذکر اپنے دوست سَہل بن ہارون سے (م ۲۱۵ھ، مامون کا مصاحب اور بیت الحکمۃ کا ناظم) کیا تو اُس نے اپنی دو بیتیں سُنائیں جن میں اُس نے اپنے ایسے ہی تجربہ کا ذکر کیا ہے"

اس ایک واقعہ سے اندازہ لگائیے کہ جاحظ جیسے بالغ نظر ادیب نے ہاتھی کے متعلق کیا کچھ نہیں لکھا ہوگا۔ الحیوان کے دوسرے حصوں میں ہاتھی سے متعلق چھوٹے یا بڑے بہت سے ضمنی بیانوں کے علاوہ

خاص فیل کی فصل قریباً ڈیڑھ سو صفحوں پر پھیلی ہوئی ہے ۔ اس جزو کی ابتدا ہی جس شان سے ہوئی ہے وہ بجائے خود جاحظی اسلوب کا ایک شاہکار اور عربی ادب کا ایک مثالی نمونہ ہے ۔

ہاتھی کی قسمیں، قرآن میں اس کا ذکر، خنزیر و مچھر سے اس کی مشابہت، دوسرے حیوانوں سے اس کا تقابل، اس پر جغرافیائی ماحول کا اثر، اس کی غذا، اس کی جسامت، سونڈ اور اس کے وظائف، عاج اور اس کی قسمیں، اُن کا رنگ، وزن اور قیمت ۔ کان، پانوں جلد اور چربی کے مختلف استعمال، اس کی قوت، جنگھاڑ، مستی، توالد، تناسل، عمر، ان کی باہمی دوستی و دشمنی، اس کی تیراکی، تادیب کا اثر، سوجھ بوجھ، بلّی سے خوف کھانا، بادشاہوں کے یہاں اس کی قدر، اس کو خواب میں دیکھنے کی تعبیر، ہاتھی کو پسند و ناپسند کرنے والوں میں اس کے فائدوں اور مضرتوں کے بارے میں مناظرے و مکالمے، اس کے متعلق حکایتیں اور اشعار!!

یہ بطور نمونہ صرف چند موضوع ہیں جن کے متعلق جاحظ نے اپنے پیش رو، خاص کر ارسطو کے بیانات اپنی معتبر سماعی اطلاعیں اور اپنے مشاہدے قلم بند کئے ہیں ۔ جاحظ کے ان منتشر و مجتمع معلومات سے ایک "فیل نامہ" مرتب کرنا اور اس کو اردو میں منتقل کرنا تھوڑے یا بہت فائدے سے ہرگز خالی نہیں لیکن وہ بجائے خود ایک مستقل کام ہے اس سے پورا پورا استفادہ بھی اسی وقت ہو سکے گا جب کہ کوئی عالم حیوانات یہ کام ماہرانہ طریق پر انجام دے اس لئے جاحظ کے خالص فیلیاتی معلومات اس کے متفحص کے لئے چھوڑ کر یہاں بطور مثال صرف چند ہی معلومات کا اظہار مناسب معلوم ہوتا ہے (۸۵)

تفصیل میں جانے سے پہلے جاحظ نے ہارون بن موسیٰ ملتانی کے ایک قصیدے سے چند اشعار نقل کئے ہیں اور لکھا ہے کہ شاعری میں وہ کمیت سے مقابلہ کیا کرتا تھا ۔ اُس نے اپنے کئی قصیدوں میں ہاتھی کے اوصاف بیان کئے ہیں جن کا میں نے بھی ذکر کیا ہے ۔ یہ اشعار مجھے صفوان بن صفوان انصاری نے سنائے ہیں جو داؤد بن یزید مہلّبی کا مصاحب تھا ۔ (۸۶)

عربی ادب کے طالب علم واقف ہیں کہ کمیت کا انتقال سنہ ۱۲۶ھ میں ہوا اور سندھ کے مورخ جانتے ہیں کہ داؤد بن یزید بن حاتم مہلبی سنہ ۱۸۴ھ سے سنہ ۲۰۵ھ تک سندھ کا والی رہا جس کے دربار میں حسب دستور

عرب شعر و ادب کے مسامرے و مذاکرے بکثرت ہوتے رہتے تھے صفوان بن صفوان انصاری نے غالباً ہارون ملتانی کے قصیدے وہیں سُنے ہونگے جو اس زمانہ میں سندھیوں میں بہت مقبول ہو نگے ان معلومات کو جوڑنے سے ثابت ہوتا ہے کہ ہارون ملتانی ان ہندیوں یا سندھیوں میں تھا جنھوں نے اہلِ عرب کی سب سے بڑی مزیت، بیان و تبیین میں اپنا لوہا منوایا اور محض قیل وقال کے ذریعہ نہیں کہ حکمتِ ہندی کی فضیلت تو اہلِ عرب مانتے ہی تھے، بلکہ عمل کی زبان سے شہادت دی کہ خود عربی زبان میں بھی وہ خالص اہل عرب کے ہم سر اور ہم پلّہ ہو سکتے ہیں. اصل قصیدہ کا نقل کرنا اُردو والوں کے لئے بے ضرورت اور کاتبِ مطبع کے لئے موجبِ زحمت ہی اس لئے وہ اس فن پارہ کی ساخت و بافت کا الٹا رُخ ہی دیکھ سکتے ہیں (۸۷)

۱- کیا یہ بات حیرت انگیز نہیں ہے کہ ایک ایسا حیوان بھی ہے جس میں انسانی سوجھ بوجھ ہے۔

۲- اور جو پھرتیلی بندریا سے زیادہ ہوشیار ہے اور جس کا علم ایسا ہے جو سال خوردہ تجربہ کار ہی میں پایا جاتا ہے۔

۳- اور جو کوتاہ گردن و عجیب الخلقت ہے۔ کچلیاں تو بہت لانبی ہیں لیکن تالو بہت چھوٹی ہے۔

۴- وہ دشمن سے بڑی کچلیوں، چوڑے چکلے پیٹ اور سخت و کرخت آواز سے مقابلہ کرتا ہے۔

۵- اگر تم کسی دوسرے جانور پر اس کو قیاس کرنا چاہو تو معلوم ہوگا کہ یہ سور اور جنگلی بھینس سے زیادہ مشابہ ہے

۶- لیکن حقیقت یہ ہے کہ تمام چوپائے اس سے مختلف ہیں، ساری مخلوق میں کوئی بھی اس جیسا نہیں ہوتا

۷- ایک طرف تو وہ گوی میں بیٹھے ہوئے ببر کے سامنے سرو قد جھک جاتا ہے، یعنی ڈرنے لگتا ہے اسلئے کہ وہ بلی سے مشابہ ہوتا ہے۔

۸- لیکن دوسری طرف اس کی شجاعت کا یہ عالم ہے کہ چیتے ہی نہیں بلکہ شیر کو بھی سونڈ میں لپیٹ کر اس طرح لے بھاگتا ہے کہ جس طرح ہوا کا جھونکا چھوٹے بلبل کو اڑا لے جاتا ہے۔

۹- اس کا جسم ایسا عجیب و غریب ہے کہ اگر اس کو تلوار دو تو اس کی ناک ہاتھ کے کرتب دکھائیگی

۱۰- فوج میں سب سے آگے نہایت خوفناک حالت میں ٹیلے کی طرح مقابل کی صفوں کی طرف بڑھتا ہے

۱۱۔ اور اچھی طرح قدم جمائے بھاری بوجھل جسم لئے (میدانی) سیلاب کی طرح جہاں جہاں رواں ہوتا ہے۔

۱۲۔ اگر تم اس کو غور سے دیکھو تو اس کا بھیانک پن بہت زیادہ ہی معلوم ہوگا جس طرح چھلائے کے کانوں کی بدہیئتی اس کو اور زیادہ خوفناک بنا دیتی ہے۔

۱۳۔ اس کو مغلوب کرنے کے لئے میں نے ایک بِلّا تیار کر رکھا تھا جو غضبناک ہاتھی کے لئے تو زیادہ خوفناک نہیں ہے لیکن

۱۴۔ جب ضرب و پیکار کے شور و غل اور فوجوں کی ہل چل کے غبار میں اُس نے بلّے کی خراش محسوس کی تو اللہ نے ہم کو زبردست فتح عنایت کی۔

۱۵۔ وہ خود تو روفچکر ہو گیا اور اپنے مہاوت کو بھی بزدلی سے اپنے بھاری بھرکم جسم سے نیچے گرا دیا۔

۱۶۔ اس کو پیدا کرنے والا ہی پاک و بے عیب ہے اور وہی ساری مخلوق کا اِلٰہ اور ہاتھی کا بھی رب ہے۔ بلی سے ہاتھی کے خوف کی تفصیل جاحظ نے کئی جگہ بیان کی ہے۔

صفوان کا بیان ہے کہ اس قصیدہ میں جو واقعہ بیان کیا گیا ہے وہ فرضی یا خیالی نہیں ہے۔ یوں بھی قدیم عربی شاعری کے قانون میں محض فرضی یا خیالی باتوں کو بطور واقعہ بیان کرنا ممنوع ہے۔ ہارون نے بھی اسی قاعدہ کی پابندی کی ہے۔ ملتانی کے دوسرے قصیدوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے یہاں کی کئی جنگوں میں حصّہ لیا تھا اور ہر جنگ میں اُس کا خاص کام ہاتھی کو مغلوب کرنا ہوتا تھا۔ ہندی تو تھا ہی فیل کشتی میں مہارت پیدا کرنا اس کے لئے زیادہ مشکل نہیں تھا کیونکہ ہاتھی کی طبعی کمزوریوں سے وہ بخوبی واقف تھا۔ جنگ کے بعد جب ہر سپاہی مسامروں یا عام مجلسوں میں اپنے اپنے کارنامے بیان کرتے تو غالباً ہارون بھی اپنے کارنامے شعر کی صورت میں پیش کرتا ہوگا جس سے ارباب محفل دوگونہ مسرور ہوتے ہوں گے۔

اس قصیدہ کے سوا اسی موضوع پر جاحظ نے اس کے دو قصیدوں کے چند اشعار اور دیئے ہیں جن کی مجموعی تعداد صرف پندرہ ہے بمضمون کی مناسبت کے علاوہ چونکہ ہارون ملتانی کا حال یا کلام جاحظ سے پہلے تو کیا ملتا تیسری صدی کے بعد والے ادبی یا تاریخی کتابوں میں بھی نہیں پایا جاتا اس لئے ان چند اشعار کی اُردو میں نقل، ہندی وطن دوستوں کی دلچسپی سے یقیناً خالی نہیں رہے گی۔ (۸۸)

۱۔ میں اطمینان سے دھیرے دھیرے ہاتھی کی طرف چلا حال آں کہ انھوں نے اس کی سونڈ میں ایک تلوار بھی تھما دی تھی۔

۲۔ میں دل ہی دل میں خیال کرتا رہا کہ یہ تو ایسا ہاتھی ہے جو صیقل شدہ شمشیرِ بُرّاں سے حملہ آور ہو رہا ہے

۳۔ اگر میں اس کے ڈر سے پیچھے ہٹ جاؤں تو بُزدل واحمق تو میری معذرت قبول کرلے گا لیکن

۴۔ قوم کے دلاوروں کے نزدیک میرے منہ کو کالک لگ جائے گی ایسی گہری کالک جیسی رات کی تاریکی ہوتی ہے۔ جس کو ہر طرف سیاہی نے ڈھانک لیا ہو (بے حد رسوا اور نہایت ذلیل ہو جاؤں گا اور یہ بات مجھے سخت ناپسند تھی اس لئے)

۵۔ جست لگا کر میں نے اس کو زخمی کرنا شروع کیا۔ پھر میں اُس کے سینہ سے چمٹ گیا اور جب اُس نے مجھے سونڈ میں لپیٹنا چاہا تو میں اور زیادہ اس کے سینے سے چپک گیا' کیا کہنے میرے لپٹنے کے!۔

۶۔ پھر اُس کے دونوں دانتوں کا سہارا لے کر اس کی چھاتی کو زخمی کر ڈالا اور ایسی بات تو ہر حمایتی کی عادت ہی ہوتی ہے۔

۷۔ اب وہ چکرانے لگا ایسا چنگھاڑنے لگا جیسا کن کٹا چیختا ہے اور میں یذبل وشمام کی۔ دو پہاڑوں کے نام — چوٹیاں یعنی دانت لئے ہوئے میدان مصاف سے لوٹا (اس کے دونوں دانت اکھیڑ ڈالے)

دوسرا قصیدۂ ضادیہ بھی قریب قریب اسی مضمون کا ہے اس میں کہتا ہے:۔

۱۔ جب مجھے معلوم ہوا کہ دشمن اس کی سونڈ میں ایک سیدھی اور بہت لانبی تلوار — سیف — دیئے اُسے آگے بڑھائے ہوئے لے آرہے ہیں تو میں نے اس کی پرواہ نہیں کی کیونکہ اس کی ناک — زمین پر لگی ہوئی تھی (سونڈ بہت لانبی تھی)

۲۔ جب میں نے دیکھا کہ وہ کھڑا ہوا تلوار گھما رہا ہے جس کی چمک سپیدۂ صبح کی طرح کُھلی فضا کو روشن کر رہی ہے۔

۳۔ اور چاروں طرف سیف ایسی آسانی وپھرتی سے چلا رہا ہے گویا کوئی ہیکل نوجوان کے ہاتھ میں رسّی کا کوڑا ہے جس کو وہ نیچے اوپر دائیں بائیں جس طرف چاہے گھما پھرا رہا ہے۔

۴۔ وہ تلوار ہر اُس چیز کو کاٹ کر ڈھیر کر رہی ہے جو اُس کے سامنے آجاتی ہے۔ مجھے ایسا محسوس ہونے لگا گویا میں ایسی ڈھلوان جگہ پھنس گیا ہوں جہاں ہر دم ٹھوکر کھا جانے کا اندیشہ لگا رہتا ہے۔

۵۔ لیکن جب اُس نے میرے ایک ساتھی کا رُخ کیا تو میری طرف سے اس کی غفلت کو غنیمت جان کر میں نے ایک خود اعتماد بہادر کی طرح اُس کے دانتوں کو مضبوط پکڑ لیا پھر تو۔

۶۔ وہ چکر پھیرنے لگا اور اس کے دانت ایسے شریف آدمی کے ہاتھ میں آگئے جو حرب و ضرب کا پُرانا تجربہ رکھتا اور زیرہ ہونے سے ہمیشہ بچا ہی رہتا ہے۔

۷۔ دانت اکھڑ جانے کے بعد تو وہ ایسا سرگرداں ہو کر بھاگا کہ کسی ہندی کے پکارنے چمکارنے کی "ھئی ھئی" پھری پھری بھی اس کو راستہ پر نہیں لاسکی۔

ہمارے ملتانی شاعر کے ایک دوسرے "میمیہ" سے جاحظ نے تین شعر ہاتھی کے اہلی و وحشی ہونے پر بطور شاہد نقل کئے ہیں چونکہ اُن کا پورا اسباق یا سیاق معلوم نہیں ہوسکتا اس لئے یہاں اُن کا ترجمہ نہیں دیا گیا

حربی اغراض کے لئے ہاتھیوں کا بکثرت استعمال اور اس غرض کے لئے اُن کو سدھانا عربوں کے لئے جتنا حیرت ناک تھا قریب قریب اتنا ہی حیرت خیز اس کو بار برداری کے لئے استعمال کرنا تھا۔ اس لئے جاحظ نے لکھا ہے کہ بعض ملاحوں نے مجھے یقین دلایا ہے کہ ہندوستان میں سامان کے نقل و حمل کے لئے بندرگاہوں اور عام بازاروں میں ہاتھی اس طرح استعمال ہوتا ہے جس طرح کہ گائے بیل اور یہ کہ وہ بھی ڈھور کی طرح اطاعت شعار ہوتا ہے۔ اس نے یہ بھی یقین دلایا ہے کہ ماہان (موہن کی تعریب) یا زکریا نے جو ہتھنی بھیجی تھی، اور جو خود میں نے سر من رآ (سامرہ) میں دیکھی تھی، وہ دراصل سندان کے ایک دھوبی کی تھی۔ یہ اُس پر میلے کپڑوں کی گٹھریاں لاد کر دھوب گھاٹ لایا لے جایا کرتا تھا۔

اسی طرح جاحظ کو اہل ہند کے اس قول پر بھی تعجب تھا کہ عوام جس کو ہاتھی کے دانت، کچلیاں یا عاج کہتے ہیں وہ دراصل ہاتھی کے سینگ ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ہاتھی کی کھال اتارنے پر معلوم ہوا کہ ان کی جڑ اسی مقام پر ہوتی ہے جہاں سے سینگ اُگتے ہیں۔ دوسرے سینگ دار جانوروں کی طرح یہ بھی جڑ میں کھوکھلے اور سرے پر بھرواں ہوتے ہیں۔ ہاتھی ان کو کبھی بھی کاٹنے، چبانے یا کترنے کے لئے استعمال

نہیں کرتا بلکہ صرف دفاع میں استعمال کرتا ہے جس طرح دوسرے سینگ والے جانور کرتے ہیں۔

اہلِ ہند کا بیان ہے کہ ہاتھی کی زبان کی نوک حلق کی طرف اور اس کی جڑ دانتوں کی جانب ہوتی ہے۔ اگر اس کی زبان کا محل وقوع ایسا نہ ہوتا تو شاید اسے بات کرنا سکھائے جانے پر وہ بات بھی کر سکتا۔ اس کی عام سمجھ بوجھ سے ایسی ہی توقع تھی۔

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ہاتھی کی مستک سے گاڑھا پسینہ نکلتا ہے جس کی خوشبو مشک کی خوشبو سے بھی زیادہ ہوتی ہے لیکن ایسا سال میں ایک ہی مرتبہ ہوتا ہے اور وہ بھی صرف اس کے زاد بوم میں دوسرے مقاموں پر لے جایا جائے تو ایسا پسینہ نہیں نکلتا۔

ہندیوں کا خیال ہے کہ اگر ہاتھی کی لید یا اس کے عصارہ میں تھوڑا سا شہد ملا کر زچہ دیا جائے تو کبھی حمل کا استقرار نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس تاثیر کی توثیق اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ اگر کسی درخت پر ہاتھی کی لید چھڑکی جائے تو ایسا درخت کبھی بار آور نہیں ہوتا۔ وہ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ زوانی اہند اپنی تازگی وجوانی باقی رکھنے کے لئے یہ عمل کیا کرتی ہیں ورنہ ہر مزاج کے لوگوں کے اُن کے یہاں آنے جانے سے کسی نہ کسی سے حمل ٹھیر جائیگا۔ یا جلد جلد بچے ہونے لگیں گے تو اُن کی جوانی طبعی عمر سے پہلے ہی ڈھل جائے گی

فیل بانوں کا کہنا ہے کہ ہتھنی کی مُدتِ حمل سات سال ہوتی ہے۔ وحشی ہتھنی حاملہ ہوتی ہے تو شکاری اُس پر نظر رکھتے ہیں۔ بچہ پیدا ہو تو اس کو کسی نہ کسی طرح اٹھا لیتے ہیں۔ ایسا ہاتھی عموماً اسّی تا نوّے سال زندہ رہتا ہے۔ عراق میں بہ نسبت مادہ کے نر جلد مرجاتا ہے اور اُس کے دانت بھی زیادہ نہیں بڑھنے پاتے۔

اہل ہند کا خیال ہے کہ مستی کے زمانہ میں ہاتھی کھانا پینا ترک کر دیتا ہے اس لئے دُبلا ہو جاتا ہے۔

میرے ایک دوست نے بیان کیا کہ ایک ہندی مہاوت اپنی ہتھنی پر سوار چلا جا رہا تھا کہ راہ میں ایک لڑکا ملا۔ مہاوت نے ہتھنی کو روکا اور ہندی زبان میں کچھ کہا تو اُس نے اپنا پیر اٹھا لیا اور لڑکا اس کے

اپنا پیر رکھ کر اُس کی پیٹھ پر چڑھ گیا۔

مجھ سے ایک قابلِ وثوق بحری نے کہا کہ ہندوستان میں ایک مہاوت نے اپنے ہاتھی کو خوب پیٹا تو اُس کے دوستوں نے اس کو اس کے ہاتھی کے قریب سونے سے منع کیا اور خبردار کیا کہ ہاتھی کینہ پرور ہوتا ہے ممکن ہے تجھے ضرر پہونچائے۔ مہاوت اب یہ کرنے لگا کہ گرمی میں دوپہر کو تھک کر سونا چاہتا تو ہاتھی کو کسی درخت سے باندھ دیتا اور خود پرے ہٹ کر سو رہتا۔ ایک مرتبہ ایسا ہی سو رہا تھا کہ ہاتھی نے اپنی سونڈ سے قریب پڑی ہوئی درخت کی ایک ٹہنی کھینچی۔ اُس کے ایک سرے کو پانوں سے کچلا اور دوسرا سِرا سونڈ میں پکڑ کر کچلے ہوئے سرے کو اپنے مہاوت کی لٹوں میں اُلجھا کر فوراً اپنی طرف کھینچا اور اُس کو پیروں سے کچل ڈالا۔!!

میں جب کبھی ہاتھی کی آنکھ دیکھتا اور اس کی نظر پر نگاہ کرتا ہوں تو ایسا معلوم ہوتا گویا وہ کسی بڑے صاحبِ اختیار بادشاہ کی نظر ہے جو ہمیشہ بردبار رہنا پسند کرتا ہے۔

اگر تم ہاتھی سے ٹھٹھول کرنا اور اس کو نادانی و بے عقلی کی حالت میں دیکھنا چاہو تو اس کے آگے اخروٹ ڈال دو۔ وہ اپنی سونڈ کی نوک سے اس کو اُٹھانا چاہے گا اس وقت سانس لے گا تو ہوا سے اخروٹ آگے لڑھک جائے گا۔ ہاتھی پھر آگے بڑھے گا، لینا چاہے گا پھر سانس لے گا پھر اخروٹ آگے نکل جائے گا یا اِدھر اُدھر ہو جائے گا۔ ہاتھی اسی طرح کوشش کرتا رہے گا۔

ہاتھی اس مقالہ سے اپنا حصّہ بقدرِ جثّہ پا چکا ہے۔ کیونکہ اس کے متعلق قریب قریب وہ سب خبریں درج ہو چکی ہیں جو جاحظ کو براہِ راست ہندیوں سے ملی تھیں۔ دوسری اطلاعوں کا ہندوستان سے براہِ راست کوئی تعلق نہیں ہے۔ لہذا یہاں اُن کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔

مذکورہ صدر حیوانوں کے علاوہ جاحظ نے سانپوں کی ایک قسم ہندیہ بھی بتائی ہے۔ سانپوں کی فصل میں ایک جگہ لکھا ہے۔ ہر سانپ زہریلا نہیں ہوتا۔ چونکہ عوام یہ بات نہیں جانتے اور جانتے بھی ہوں تو اُن کے لئے زہریلے اور غیر زہریلے سانپ میں تمیز کرنا ممکن نہیں اسلئے اگر کسی شخص کے بے زہر سانپ ہی کیوں نہ ڈس لے، وہ محض خوف و دہشت کی وجہ سے ہلاک ہو جاتا ہے۔ البتہ دو تین قسم کے سانپ تو واقعی

ایسے زہرناک ہوتے ہیں کہ اُن کا کاٹا جانبر نہیں ہوسکتا۔ انھیں میں ہندیہ بھی ہے۔

عراق میں ہندیہ زیادہ تر اصطبلوں، سراؤں اور ویران مکانوں میں پایا جاتا ہے۔ جنگل یا صحرا میں عموماً نہیں ہوتا۔ یہ سرکنڈوں، نرکلوں یا اسی طرح کی کھوکھلی چیزوں میں پایا جاتا ہے۔ (۸۹)

اس عبارت کے پہلے جزء سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ "ہندیہ" سے جاحظ کی مراد غالباً ناگ ہے (۹۰) اور دوسرے جزء سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سپیرے عراق میں بہت قدیم زمانہ سے موجود تھے اور سادہ لوح عوام کو اپنے کرتب دکھاتے ہوئے شہر بہ شہر بلکہ قریہ قریہ گھومتے رہتے تھے۔ مار شناسی کے سلسلے میں جاحظ نے مختلف سپیروں سے اپنی ملاقات کا ذکر کئی جگہ کیا ہے۔ اس ضمن میں ان کے جو اوصاف بتائے ہیں ان سب کو جوڑنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس گروہ کے کم از کم بعض افراد اصلاً و نسلاً ہندی تھے۔ یہ بات تو قریباً ہم سب جانتے ہیں کہ سپیرے آج کل بھی خانہ بدوشوں کی سی زندگی گذارتے ہیں۔ مگر بارہ سو سال قبل بلکہ اس سے بھی پہلے بعض سپیروں کا ہندوستان سے ایران و عراق تک کا چکر کاٹنا یا عراقی مارگیروں کا ناگوں وغیرہ کی تلاش میں ہندوستان آنا بہت سوں کے لئے یقیناً حیرت کا باعث ہوگا۔

جس طرح "ہندیہ" کا ذکر ضمناً آگیا تھا اسی طرح ہندی کتوں کے متعلق بھی جاحظ نے ارسطو کا یہ خیال نقل کرنے کے سوا اور کچھ نہیں لکھا کہ وہ دراصل ایک دوغلی نسل کا حیوان ہے جو طاغریس ۔ یونانی زبان میں ایک حیوان کا نام ۔ اور عام کتوں کے ازدواج سے پیدا ہوا ہے (۹۱)

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو کی کتاب الحیوان کا جو عربی ترجمہ جاحظ کے پیش نظر تھا اس میں طاغریس کا عربی مترادف نہیں دیا گیا تھا۔ ایسا ہوتا تو شاید اس سلسلہ میں جاحظ بھی کچھ لکھتا۔ چونکہ جاحظ نے ارسطو کی رائے نقل کرنے ہی پر اکتفا کی ہے اس لئے ہمیں بھی اس "فلسفیانہ" رائے کے بارے میں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔

جمادات، نباتات و حیوانات کے بعد ہندوستان کی مصنوعات کا ذکر آنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اس سلسلہ میں یہ یاد رہے کہ پہلے کی طرح جاحظ کے زمانہ میں بھی ہندوستان کی بعض خام پیداوار یں عرب ملکوں سے ہوتے ہوئے مغربی دنیا کے بڑے بڑے شہروں تک پہنچ جاتی تھیں مگر یہاں کی صنعتی اشیاء کا

یہ حال نہیں تھا۔ اس کے اسباب کا ذکر یہاں قطعاً غیر ضروری ہے۔ صرف اتنا جاننا کافی ہے کہ ہندی صنعتی اشیاء بہت کم برآمد ہوتی تھیں۔ لیکن جو چند چیزیں برآمد ہوتی تھیں وہ اپنی خوبی میں لاجواب اور اپنی زیبائی میں لاثانی ہوتی تھیں۔ انھیں میں وہ مشہور سیوف قلعیہ بھی ہیں جن کو جاحظ نے ہندستان کی خصوصیتوں میں شمار کیا ہے۔

اس سلسلہ میں عمومی لفظ سیوف الہند کے (۹۲) علاوہ قدیم عربی لفظ ہندوانی کا یاد آنا طبعی ہے جو خاص ہندوستانی مادہ اور ہندوستانی صناعوں کی بنائی ہوئی تلوار کے لئے بولا جاتا۔ ہندوستانی لوہے کی خوبی کا اندازہ تو اس سے ہوتا ہے کہ اہل عرب اس کو "جوہر الہند" کہتے تھے (۹۳) اور اس سے بنائی ہوئی ہندوانی تلوار اپنی چمک، دمک مضبوطی اور کاٹ کے لئے اتنی مشہور تھی کہ زمانۂ قبل اسلام میں بھی بتعداد کثیر عرب آتی تھی۔ جاہلی کلام میں اس کا ذکر بار بار آیا ہے۔

کالہندوانی لا یخزیک مشہدہٗ   وسط السیوف اذا ما تضرب البہم

زہیر کی یہ بیت مثال کے لئے غالباً کافی ہے (۹۴)

ہندوانی اور سیف قلعی ایک ہی اسم کے دو مسمیٰ ہیں یا دونوں الگ الگ ہیں؟ اس سوال کا قطعی جواب دینے کے لئے جن معلومات کی ضرورت ہے وہ فی الوقت ہماری دسترس سے باہر ہیں۔ صرف اتنا کہا جا سکتا ہے کہ ہندوانی کی طرح سیف قلعی کا ذکر قدیم عربی کلام میں بھی آیا ہے۔ فرزدق آل مہلب کی مدح میں کہتا ہے۔ (۹۵)

متقلدی قلعیۃ وصوارم   ہندیۃ وقدیمۃ الآثار

سیوف قلعیہ کے سلسلہ میں یہ معلوم رہنا چاہئے کہ قلعۃ بفتحتین یا بجزم لام — خالص عربی قاف لام عین کے مادہ سے نہیں ہے جس کے معنی کسی شئے کو کسی شئے سے کھینچ کر نکالنے کے ہیں بلکہ سیف کے ساتھ قلعی کی صفت بالاتفاق کلہ یا کلھی کی تعریب ہے جو ہندوستان کے شمال مغرب میں کسی مقام کا نام ہے۔ بعض ناواقفوں نے ٹھیک ٹھیک تعیین کے بغیر اس کا شام یا یمن میں کہیں ہونا لکھ دیا ہے۔ لیکن محتاط قاموس نگاروں اور خاص کر جغرافیہ دانوں کی اکثریت نے اس کو ہندوستان ہی کا ایک مقام بتایا ہے (۹۶)

اور ابن عبدربہ نے لکھا ہے کہ ہندوستان کے کسی راجہ نے خلیفہ ہارون کے پاس منجملہ دیگر تحفوں کے سیوف قلعیہ بھی بھیجی تھی (۹۷) اگر یہ شہادتیں نہ ہوتیں تب بھی صرف جاحظ کا بیان قلعہ کی اصلیت بتانے کے لئے کافی تھا کیونکہ یہ اگر کہیں اور ہوتا تو سیوف قلعیہ کو ہندوستان سے خاص کرنا غلط ہوتا۔ صرف یہی نہیں بلکہ ایک جگہ انطاکیہ کے سلسلہ میں وہاں کے ایک بوڑھے شخص کا قول نقل کیا ہے جس نے پانچویں عباسی خلیفہ ہارون کو انطاکیہ میں اقامت کرنے سے روکتے ہوئے کہا تھا کہ ...... السلاح یصدا فیھا ولوکان من قلعۃ الھند (۹۸) یعنی یہاں تو ہندوستان کے قلعہ میں (یا ہندی قلعی کے بنے ہوئے ہتھیار بھی زنگ آلود ہو جاتے ہیں۔ اس وثیقہ سے ثابت ہے کہ قلعہ ہندوستان ہی کے ایک مقام کا نام ہے (یا یہ کہ قلعی ہندوستانی لوہے کی ایک قسم ہے) پاستانی ہندی تحریروں میں بھی کلہ نامی مقام کا ذکر آیا ہے جہاں لوہے اور سیسے کی کانیں تھیں۔ آخر الذکر سے اس کو اتنی خصوصیت حاصل ہوگئی تھی کہ کثرتِ استعمال سے قلعی خود سیسے کا مترادف قرار پایا۔

اور اگر بخیال بعض مستشرقین قلعہ کو ہندوستان کے شمال مشرق یا اس کے مشرق کا کوئی بیرونی علاقہ فرض کیا جائے تب بھی سیوف قلعیہ ایک خالص ہندوستانی صنعت ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ کچا لوہا باہر کا تھا۔ تلوار سازی تو ہندی ہی تھی۔

ایک بخیل خالد بن یزید کے بیان سالقی علیک اسرار السیوف القلعیہ یعنی میں تجھے قلعی تلواروں کے رموز کی تعلیم دوں گا (۹۹) اور "تربیع" میں (۱۰۰) جاحظ کا ابن عبدالوہاب سے سوال کہ قلعہ کس نے بنایا؟ سے ثابت ہے کہ اہل ہند اپنی بہت سی صنعتوں کی طرح قلعی تلواروں کی صنعت کو ایک تجارتی راز کے طور پر عوام خصوصاً مغربی ایشیائیوں سے پوشیدہ رکھتے تھے۔ کیونکہ وہی ان کے زیادہ قدردان تھے۔

جاحظ نے نعال سندھیہ کا ذکر اپنی ایک سے زیادہ کتابوں میں کیا ہے۔ "بخلاء" میں ہے کہ (۱۰۱) میں نے اسد کو ہمیشہ جوتے ہاتھ میں تھامے دیکھا یا پھر ایڑی کٹے جوتے پہنے ہوئے جو سخت تکلیف دہ ہوتے ہیں۔ مقطوعۃ العقب شدیدۃ علی صاحبھا۔ اسد نے کہا یہ تو

مجوسی ہیں جو دنیا جہان میں سندھی جوتے پہنے چرتے پھرتے ہیں (کیا میں بھی ایسا ہی کروں ؟)
کہا گیا: لا یستعمل فی دینہ المشترکہ ۔ اس کے دین میں تسمہ بند جوتا پہننا جائز نہیں ۔ اسی
لئے تو تم دیکھتے ہو کہ مجوسی ننگے پیر رہتا ہے یا پھر سندھی جوتے پہنتا ہے ۔ تم تو مسلمان ہو اور صاحب شریعت
" تربیع" میں ہے ۔ سندھی جوتوں کے متعلق مختلف باتیں بیان کی گئی ہیں ۔ ایک گروہ کہتا
ہے، کتاب الباہ کا مولف بہت پست قامت تھا ۔ عورت پر دیوانہ وار فریفتہ تو تھا ہی اس جوتے
(کی ایڑی یا تلے یا دونوں) کی موٹائی کے ذریعہ اُس نے اپنا قد اونچا رکھانے کی ترکیب نکالی (تاکہ
خوب رویوں کی نظر میں خفیف نہ ہو) حقیقی علت غائی کی کھوج لگائے بغیر بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ
ایسے جوتے زینت کے لئے اختیار کئے جاتے ہیں ۔ یا یہ کہ اس میں کچھ فائدہ ہے ۔ (باقی)

"نظامِ دین میں سنت کا مقام کیا ہے ؟"

اس کا مفصل اور مدلل جواب مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کے قلم سے ماہنامہ ترجمان القرآن لاہور
کے منصب رسالت نمبر میں پیش کیا جارہا ہے ۔ اس میں انکار سنت کے تمام دلائل اور اس کے تفصیلی جوابات
آپکو یکجا مل جائینگے ۔ یہ نمبر انشاء اللہ ستمبر ۱۹۶۱ء کے پہلے ہفتہ میں شائع ہو جائیگا ۔ ضخامت (اندازاً) ۳۰۰ صفحات

قیمت تین روپے ۵۰ پیسے ۔ مندرجات ایک نظر میں

(۱) فتنۂ انکارِ حدیث کا تاریخی و فکری جائزہ از مولانا مودودی (۲) ڈاکٹر عبدالودود اور مودودی کے مابین مراسلت
(۳) ڈاکٹر صاحب کا آخری خط اور اس کا جواب از مولانا مودودی (۴) سنت اور اجتہاد کے بارے میں مغربی پاکستان
ہائیکورٹ کے ایک فاضل جج کے نظریات پر تبصرہ از مولانا مودودی ـــــ یہ اشاعت خاص سنت رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم
کے اہم موضوع پر ایک تاریخی دستاویز اور ایک مستقل کتاب ہوگی ـــــ یہ نمبر تمام خریداروں کو بذریعہ رجسٹری بھیجا جائیگا تاکہ ڈاک
میں ضائع ہو جانے کا خطرہ نہ رہے ابھی سے پرچہ محفوظ کرانے کے لئے ـــــ صرف اس اشاعت خاص کے خریدار مبلغ چار روپے صرف
ترجمان القرآن کے مستقل خریدار مبلغ دو روپے ۵۰ پیسے ۔ نئے مستقل خریدار سالانہ چندہ بمعہ قیمت مبلغ ۸ روپے ۵۰ پیسے بذریعہ
منی آرڈر دفتر ترجمان القرآن اچھرہ لاہور میں روانہ فرمائیں ۔ اس رقم میں خاص نمبر کی قیمت اور رجسٹری کا خرچ (۵۰ پیسے) دونوں
شامل ہیں ۔ مینجر رسالہ ترجمان القرآن اچھرہ لاہور

نماز بوقت خطبہ پر محققانہ بحث

مولانا عبد اللہ خاں صاحب کرتپوری فاضل دیوبند

(۳)

حافظ ذہبیؒ نے خراسانی کا ایک قول نقل کیا ہے کہ میں مدینہ پہونچا تو اکثر صحابہ وفات پا چکے تھے (قدمت المدینۃ وقد فاتنی عامۃ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ میزان) ممکن ہے طبرانی نے اس قول سے اپنا استناد کیا ہو۔

اس کے متعلق اوّل تو یہ کہ خراسانی کا یہ سفرِ مدینہ جو اکثر صحابہ کی وفات کے بعد ہوا ہے ان کا پہلا سفر ہے یا دوسرا تیسرا سفر۔ اس کی کوئی تصریح نہیں کہ وہ پہلے سفر کے حالات بیان کر رہے ہیں۔ اگر اس کو پہلا سفر ہی فرض کر لیا جائے تب بھی اس قول سے طبرانیؒ کے دعویٰ کی تائید نہیں ہوتی ہے خراسانی کے اس قول سے تو صاف یہ ثابت ہو رہا ہے کہ انھوں نے اس سفر کے موقع پر صحابہ کی ایک جماعت کو پایا ہے اگرچہ وہ جماعت وفات پانے والے صحابہ کے مقابلہ میں تعداد کے لحاظ سے اقلیت میں تھی۔ ہزاروں صحابہ کی تعداد میں سے سیکڑوں کی زندگی کا انکار بھی اس سے ثابت نہیں ہوتا ہے۔ اگر خراسانی کے اس سفر کے موقع پر کل صحابہ (ماسوا چند افراد کے) فوت ہو چکے ہوتے تو پھر بجائے فاتنی عامۃ الاصحاب کے فاتنی کلھم الا انسا وابن عمر مثلاً کہا جاتا۔ مدینہ کے رہنے والے صحابہ میں ابن عمر رضی اللہ عنہ کی وفات ۷۳ھ میں ہوئی۔ امام مالکؒ کے قول کے موافق خراسانی نے ان کو دیکھا ہے۔ البتہ بعض حضرات کے اقوال کے موافق خراسانی کو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے لقاء حاصل نہیں اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ وفات سے چار پانچ سال قبل ابن زبیر رضی اللہ عنہ کے عہدِ خلافت میں مدینہ سے طائف منتقل ہو گئے تھے اور وہاں ہی ۶۸ھ میں وفات پائی (میزان تقریب وغیرہا)

ان امور سے اندازہ ہوتا ہے کہ خراسانی کا یہ سفر ۵۶ھ و ۶۰ھ کے درمیان ہوا ہے اور اُن کو اس وقت صحابہ کی ایک جماعت سے ملنے کا موقع ملا۔

یہ تو سفر مدینہ کا معاملہ ہے اور مکہ کا سفر ظاہر ہے کہ وہ پہلے ہی کر چکے ہونگے وہاں صحابہ کا وجود با وجود ۱۰۰ھ تک بلکہ روایات کے موافق ۱۱۰ھ تک رہا ہے (مرآۃ الجنان وقائع ۱۰۰ھ)

نیز صحابہ کی تبلیغ و تذکیر وجہاد اور امور مملکت کا دائرہ حرمین تک ہی محدود نہ تھا دیگر بلاد حجاز و شام اور خود عطار خراسانی کے وطن خراسان تک سیکڑوں کی تعداد میں صحابہ پہونچے تھے۔ اس زمانہ کے عام مسلمانوں میں بھی کوئی فرد ایسا نہ ہوگا جس کے دل میں صحابۂ کرام کے دیکھنے کی تمنا اور اُن سے اقوالِ رسول سننے کا شوق نہ ہو بالخصوص علمار و صلحار کہ جن کا مشغلہ یہی تھا اور اُن میں عطار خراسانی جیسے اسلام کے فدائی اور سنتِ نبوی کے شیدائی جن کی سچی بے ریا خدمتِ دین صرف اشاعتِ علم و فتویٰ و اجتہاد تک ہی محدود نہ تھی۔ ایک طرف وہ اسلام کے مجتہد و مفتی تھے تو دوسری طرف وہ میدانِ کارزار میں پہونچکر جہاد فی سبیل اللہ کرنے والے جاں باز سپاہی تھے دن قتال میں گذرتا تھا اور رات بھر وہ عبادت و انابت الی اللہ میں مشغول رہتے تھے (میزان و تہذیب)

خراسانی کے سفر شام و عراق کا ثبوت تاریخ میں موجود ہے اُن کے لئے صحابہ سے ملاقات کے کتنے ہی مواقع تھے پھر ایسے سچے مخلص و عاشق دین سے یہ بھی ممکن نہیں کہ وہ صحابہ کو پائیں اور اُن سے استفادہ نہ کریں۔ محدثین تو علوِّ اسناد کے لئے شہروں اور ملکوں کا سفر کرتے تھے کیا تابعین میں یہ جذبہ بھی نہ تھا کہ وہ افضل ترین خلائق (صحابہ) کی زیارت حسب ارشاد نبوی باعثِ نجات سمجھکر کریں اور اُن کی زبان سے تبرکاً کچھ نصائح حاصل کریں۔ یا صحابۂ کرام اپنے اُس فرض کی ادائیگی سے جو اُن پر بلغوا عنی ولو آیۃ کے ذریعہ عائد کیا گیا تھا (عیاذاً باللہ) کچھ کوتاہی کرتے تھے۔

الغرض صحابۂ کرام اطراف و اکناف میں پھیلے ہوئے تھے اور عطار خراسانی بھی ایک جگہ پابند نہ بیٹھے تھے صحابۂ کرام تبلیغ و تذکیر میں سرگرم تھے تو تابعین ذوی الاحترام اپنے آقا و مولا کے اصحاب و خدام کے متلاشی اور اُن سے استفادہ کرنے کے مشتاق تھے۔

تاریخ کا ایک ابجد خواں بھی اس کو تسلیم کرنے کو تیار نہ ہوگا کہ نصف صدی کی عہد صحابہ میں گذارنے والے

عطاء خراسانی نے کسی صحابی سے (سوا ایک کے) کچھ سنا ہی نہیں پھر اس کے قائل کون جو خراسانی کے نہ ہمعصر ہیں نہ ان کے شاگرد نہ شاگردانِ شاگرد۔ بلکہ تیسری صدی میں پیدا ہونے والے امام طبرانی رحمہ اللہ جو اپنے قول کی نقلی و عقلی دلیل بھی نہیں پیش کر سکے۔

اڑھائی سو سال کے بعد ان کے پاس کہاں سے اطلاع آ گئی کہ عطا خراسانی کسی صحابی سے کچھ سن ہی نہیں سکے۔ بظاہر یہ قول عطا خراسانی کے متعلق نہیں کہا گیا ہے اور اگر کہا گیا ہو تو اس کے غلط ہونے میں بھی کوئی شبہ نہیں۔ اس کے علاوہ فنِ رجال کے ایک طالبعلم کے سامنے یہ سوال آتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی تہذیب التہذیب میں اس نقل کو عطا خراسانی کے ترجمہ میں لکھا ہے یا نہیں۔ قرائن تو اس کے مقتضی ہیں کہ حافظؒ کے قلم سے ہی یہ نقل ظہور پذیر نہیں ہوئی دیکھئے سماع خراسانی از نبیشہ رضی اللہ عنہ کے معاملہ میں قاضی شوکانی کو منذری کا قول تضعیف کے ساتھ ہی بیان کرنا پڑا ہے اگر اس نقل کا تہذیب التہذیب وجود ہوتا تو قاضی شوکانی وثوق کے ساتھ فرماتے کہ ایک نبیشہ رضی اللہ عنہ سے سماع کا کیا سوال ہے خراسانی کو تو سوائے انسؓ کے کسی اور صحابی سے سماع حاصل نہیں ایسا نہیں ہوا۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ تہذیب میں بھی اس کی تازہ ہی پیداوار ہے سوائے تہذیب کے کسی دیگر کتاب میں اس کا وجود نظر نہیں آتا حافظ ذہبیؒ جیسے صحیح تلاش و جستجو کے ماہر نے اپنی جامع کتاب میزان الاعتدال میں اس کا اشارہ تک نہیں کیا۔ جبل علم حافظ ابن القیم کی نظر میں اگر یہ قول کہیں ہوتا تو وہ اس روایت کے تحت اس کا ذکر کرتے اور حافظ ہیثمیؒ تو اس کے متعلق ضرور بحث کرتے کیونکہ وہ اس روایت کی شدت و قوت کے ساتھ تائید کر رہے ہیں۔ اور خود حافظ ابن حجرؒ ہی اس روایت کو بخاری کی روایت کی شرح میں پیش نہ کرتے بلکہ اس روایت کی کھلے دل سے تضعیف کرتے اور اسی قول سے اپنا استناد کرتے۔ یہ سب امور اس سوال کی نفی میں جواب ہونے کی تائید کرتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۴) ایک امر یہ کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے عطا خراسانی کو طبقہ خامسہ میں رکھا ہے اور اس طبقہ کے متعلق لکھا ہے کہ یہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے ایک یا دو صحابی کو دیکھا ہے (تقریب)

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ حافظ رحمہ اللہ کا یہ قول معیارِ تحقیق پر صحیح نہیں اترتا ہے آخر کیا وجہ ہے کہ عطا خراسانی ایک یا دو صحابی کو دیکھ پائے ہوں۔ عطا کسی خلوت گاہ میں گوشہ نشین نہ تھے کہ دنیا میں

رہنے والوں حتیٰ کہ برگزیدۂ خلائق (صحابہ) سے ملنا پسند نہیں کرتے تھے۔ یا صحابہ کرام نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد تبلیغ و تذکیر جہاد فی سبیل اللہ سے کنارہ کشی اختیار کرلی تھی یا حرمین سے متجاوز نہیں ہوتے تھے یا خراسانی حرمین نہیں پہونچے اور پہونچے تو انھوں نے صحابہ کرام سے ملنا گوارا نہیں کیا جس شخص نے نصف صدی عہد صحابہ میں گذاری ہو اور جس کا شغل ہی روایتِ حدیث اشاعتِ دین جہاد فی سبیل اللہ ہو کیسے ممکن ہے کہ وہ اس طویل مدت میں صرف ایک یا دو صحابی کو دیکھ پائے ہوں اور جن کو دیکھا ان سے کچھ سُنا نہیں۔ یہ حافظ کی صریح سالحت ہے۔

حافظؒ کی سالحت کی دوسری مثال ملاحظہ ہو کہ انھوں نے عطار بن السائب کو طبقۂ خامسہ میں شمار کرلیا۔ درانحالیکہ میزان الاعتدال میں ان کی روایت موجود ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے میرے سر پر ہاتھ پھیر کر میرے لئے دعاءِ خیر فرمائی تھی ان کی وفات ۱۳۶ھ میں ہوئی اُن کی زندگی کے ساٹھ ستر سال عہد صحابہ میں گذرے مگر حافظ ابن حجرؒ ان کو اسی خانہ میں بٹھا رہے ہیں جنھوں نے ایک یا دو صحابی ہی کو دیکھا ہے راوۃ الواحد او الاثنین کے کورس کی تکمیل تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سر پر ہاتھ پھیرنے کے وقت ہی ہوگئی تھی اس کے بعد ساٹھ ستر سال تک عطار بن السائب کیا صحابہ سے اجتناب فرماتے رہے۔ سفر حج زیارۃ روضۂ اقدس جمعہ و جماعت جہاد وغیرہ وغیرہ سب یک قلم بند کر کے کیا انھوں نے ایسا بھی انتظام کرلیا تھا کہ صحابۂ کرام کے چہرۂ انور پر اتفاقی طور سے بلا قصد بھی نظر نہ پڑے۔ فالیہ المشتکی۔

(۵) حافظ ابن حجر تقریب میں تحریر فرماتے ہیں یہ ہرگز صحیح نہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ عطار خراسانی کی روایات اپنی جامع صحیح میں لاتے ہیں۔ نیز مقدمۂ فتح الباری میں حافظ مزی رحمۃ اللہ علیہ کے تفرد کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ انھوں نے عطار خراسانی کو صحیح بخاری کا راوی مان لیا درانحالیکہ دیگر مصنفین کہ جنھوں نے رجال بخاری کو قلمبند کیا ہی عطار خراسانی کو رجالِ بخاری میں ذکر نہیں کرتے ہیں۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اگر علامہ مزی رحمۃ اللہ عطار خراسانی کو صحیح بخاری کے رجال میں شمار کر گئے ہیں تو صرف حافظ کا اسکو لم یصح کہنا ان کی تردید کے لئے کافی نہیں خود حافظ ابن حجر ہی تہذیب التہذیب میں فرماتے ہیں قال ابو مسعود فی الاطراف عقب لحدیثین المتقدمین ھذان الحدیثان ثبتا من

تفسیر ابن جریج عن عطاء الخراسانی الی آخرہ ایسا ہی مقدمہ فتح الباری میں فرماتے ہیں ۔
قال ابو علی الغسانی قال البخاری حدثنا ابراھیم بن موسیٰ ثنا ھشام ھو ابن یوسف عن ابن جریج قال قال عطاء عن ابن عباس وتعقبہ ابو مسعود الدمشقی فقال ثبت ھذا الحدیث والذی قبلہ بھذا الاسناد والحدیث المتقدم فی التفسیر من تفسیر ابن جریج عن عطاء الخراسانی عن ابن عباس وابن جریج لم یسمع التفسیر من عطاء الخراسانی وانما اخذ الکتاب من ابنہ عثمان ونظر فیہ قال ابو علی وھذا تنبیہ بدیع من ابی مسعود رحمہ اللہ الی آخرہ ۔ پھر اسی مضمون کے آخر میں فرماتے ہیں وما ذکرہ ابو مسعود من التعقب قد سبقہ الاسماعیلی الخ ان عبارات سے ثابت ہو رہا ہے کہ مزی کے علاوہ ابو مسعود دمشقی ابو علی غسانی اسماعیلی بھی عطاء خراسانی کو صحیح بخاری کا رجال سمجھے ہوئے ہیں ۔ اور خود حافظ ابن حجر کے استاد ہیثمی رحمہ اللہ کا قول بھی روایت زیر بحث میں گذر چکا ہے کہ اس روایت کے رجال صحیح بخاری کے رجال ہیں ۔ اگر دیگر اہل تصنیف نے خراسانی کا رجال بخاری میں تذکرہ نہیں کیا تو ان کے عدم ذکر سے ان حضرات کی صحیح تحقیق پر کیا اثر پڑ سکتا ہے بالفرض عطا خراسانی صحیح بخاری کے راوی نہیں ہیں تو کیا بات ہے ۔ یہ کوئی ضروری نہیں کہ جس کی روایت امام بخاری رحمہ اللہ جامع صحیح میں نہ لائیں تو وہ ثقہ ہی نہ ہو ۔ امام بخاری رحمہ اللہ حماد بن سلمہ کی روایت صحیح بخاری میں نہیں لائے تو کیا محض اس وجہ سے ان کا درجہ ثقاہت سے گر جائے گا ہرگز نہیں ۔

اس امر میں محدث ابن حبان رحمہ اللہ امام بخاری پر نکتہ چینی کرتے ہوئے فرماتے ہیں ۔ حماد بن سلمہ کی روایات سے اجتناب کرنے والے نے کوئی انصاف کا کام نہیں کیا ۔ درانحالیکہ وہ ابوبکر ابن عیاش (جیسے ضعیف) راوی سے بھی احتجاج کر لیتے ہوں (میزان) ۔ بہرحال ہم یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ اس معاملہ میں بھی حافظ ابن حجر کے دلائل کس قدر وزن رکھتے ہیں ۔ واقعہ اس طرح پر ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ جامع صحیح کی کتاب التفسیر میں عطاء کے طریق سے دو روایات لائے ہیں ان میں یہ تصریح نہیں کہ یہ عطا خراسانی ہیں یا مکی ہیں ۔ دیگر طرق سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ روایات عطا خراسانی سے مروی ہیں ۔ حافظ ابن حجر اس کی تاویل کے درپے ہیں فرماتے ہیں ہو سکتا ہے کہ یہ روایات عطاء خراسانی کے پاس بھی ہوں اور عطاء

مکی کے پاس بھی ہوں اور امام بخاری رحمۃ اللہ عطار کی والی روایات لائے ہوں۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے یہ تو امر ثابت کو احتمال پر ترجیح دینا ہوا۔

پھر فرماتے ہیں بالخصوص جبکہ امام بخاری نے عطا خراسانی کی تضعیف بھی کی ہے یعنی اُن کی تضعیف کر کے خود ہی اُن کی روایات جامع صحیح میں کیسے لے آئیں گے۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ یہ تو ممکن ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ عطاء خراسانی کی روایات قصداً جامع صحیح میں نہ لائے ہوں لیکن حافظ ابن حجر کا یہ استبعاد صحیح نہیں ہے۔ دیکھئے مقسم بن بجرہ ایک راوی ہیں جن کی امام بخاری نے تضعیف بھی کی ہے اور جامع صحیح میں اُن کی روایت بھی خود ہی لے آئے ہیں۔ حافظ ذہبی میزان الاعتدال میں فرماتے ہیں کہ امام بخاری پر تعجب ہے کہ مقسم بن بجرہ کی انھوں نے تضعیف بھی کی اور مقسم کی روایت بھی جامع صحیح میں لے آئے۔

مقام افسوس تو یہ ہے کہ حافظ ابن حجر ان دونوں باتوں کا علم رکھتے ہوئے عطاء خراسانی کے معاملہ میں اس کو مستبعد قرار دے رہے ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ مقسم کے ترجمہ میں فرماتے ہیں بخاری نے مقسم کو ضعیف راویوں میں شمار کیا ہے (اس کے علاوہ) بخاری نے مقسم پر کوئی قدح (جرح) نہیں ذکر کی۔ (تہذیب، حافظ تقریب میں فرماتے ہیں صحیح بخاری میں سوائے ایک حدیث کے اور کوئی روایت مقسم کی نہیں ناظرین غور فرمائیں کہ حافظ اس معاملہ کو کس طرح سے خفیف ثابت کرنے کی فکر میں ہیں۔ ایک جگہ فرماتے ہیں کہ صحیح بخاری میں مقسم کی صرف ایک ہی روایت ہے دوسری جگہ فرماتے ہیں اگرچہ امام بخاری نے مقسم کو ضعیف راویوں میں شمار کیا ہے لیکن ان پر کوئی جرح بیان نہیں کی۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے یہ تو ایسا ہی ہے جیسے کہا جائے " پھانسی دی گئی کہ کوئی اذیت نہیں پہونچائی "

الغرض مقسم بن بجرہ کے متعلق امام بخاری کے اس عمل کو جانتے بوجھتے ہوئے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ عطاء خراسانی کے معاملہ میں اس کو بعید از قیاس قرار دیتے ہیں

ان مباحث سے اندازہ ہوگیا کہ یہ روایت محدثین کے نزدیک قابلِ اعتماد و لائقِ استدلال و صحیح ہے اور جو اعتراضات اس پر کئے گئے ہیں وہ معیارِ تحقیق پر درست نہیں اُترتے ہیں۔

(۲) عن ابن عمر قال سمعت النبی صلی اللہ ابن عمر (رضی اللہ عنہ) سے روایت ہے انھوں

علیہ وسلم یقول اذا دخل احدکم والامام علی المنبر فلا صلوٰۃ ولا کلام حتی یفرغ الامام۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر (مجمع الزوائد منبع الفوائد - فتح الباری)

نے کہا کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہی کہ جب تم میں سے کوئی شخص مسجد میں داخل ہو اور امام منبر پر ہے تو اس کے لئے امام کے (خطبہ و نماز) سے فارغ ہونے تک کوئی نماز درست نہیں۔ اسکو طبرانی نے معجم کبیر میں روایت کیا ہی

اس حدیث کے اندر بہت کھلے الفاظ میں خطبہ کے وقت آنے والے کے لئے نماز کی ممانعت کیجا رہی ہی اس حدیث میں ایک راوی ایوب بن نہیک مختلف فیہ ہیں۔ حافظ ہیثمی رحمہ اللہ نے ایوب کی وجہ سے اس روایت کی تضعیف کی ہی۔ حافظ ابن حجر بھی فتح الباری میں فرماتے ہیں فیہ ایوب بن نہیک وضعفہ ابوحاتم وابوزرعہ۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ یہ روایت تائید میں لائی گئی ہی۔ اس کے متعلق چنداں تحقیق کی ضرورت نہیں۔ لیکن چونکہ مجوزین اس روایت کو اس کا کم سے کم درجہ بھی مرحمت فرمانے کو تیار نہ ہوئے اس لئے اس کے متعلق کچھ تفصیل پیش کی جاتی ہے۔ ایوب بن نہیک مختلف فیہ راوی ہیں۔ محدث ابن حبان اور مولی سعد بن ابی وقاص محدث حلبی رحمہما اللہ اُن کی توثیق و تحسین کرتے ہیں اور دیگر حضرات نے اُن کی تضعیف کی ہے۔ ان جیسے مختلف فیہ راوی کی روایت حسن کے درجہ میں رہتی ہے۔ دیکھئے ابن عقیل ہاشمی کو ابن معین۔ ابن مدینی۔ ابوحاتم۔ ابن خزیمہ۔ ابن حبان۔ الحاکم۔ فسوی رحمہم اللہ نے ضعیف کہا ہے لیکن امام احمد و اسحاق و حمیدی کے نزدیک وہ قابل احتجاج ہیں ان کی روایت کے حسن ہونے کی حافظ ذہبی تصریح فرما رہے ہیں قلت احدیثہ فی مرتبۃ الحسن (میزان) دوسری مثال عیسٰی بن میمون کی ہے ان کی توثیق و تضعیف میں اختلاف ہونے کے باوجود حافظ جلال الدین سیوطی نے ان کی روایت کو حسن کے درجہ میں رکھا ہی فرماتے ہیں قال فیہ حماد ثقۃ ویحیی مرۃ لاباس بہ وضعفہ غیرھما ولم یتھم بالکذب فالحدیث حسن (التعقبات) علیٰ ہذا محمد بن اسحاق صاحب مغازی مختلف فیہ راوی ہیں جارحین نے ان پر سخت الفاظ میں تنقید کی ہے لیکن دیگر حضرات ان کی توثیق کرتے ہیں بایں ہمہ حافظ ذہبی میزان الاعتدال میں ان کے حسن الحدیث ہونے کی تصریح کرتے ہیں فرماتے ہیں فالذی یظھرلی ان ابن اسحٰق

حسن الحدیث صالح الحال الخ

ایوب کی تضعیف کے معاملہ میں راقم الحروف کا خیال یہ ہے کہ ان کی تضعیف ایک غلط فہمی کی بنا پر ہوئی۔ جو حضرات مغالطہ میں آ گئے انھوں نے تضعیف کی اور جو سمجھ گئے وہ توثیق و تحسین کے قائل ہوئے وہ مغالطہ یہ ہے کہ ایوب سے روایت کرنے والے ایک راوی ابو قتادہ حرانی ضعیف و متروک الحدیث ہیں۔ ایوب کی جو روایات ابو قتادہ کے طریق سے مروی ہیں بعض حضرات نے ان کو دیکھ کر اس کو ایوب کا ضعف سمجھا اور ان کی تضعیف کر دی۔ محدث ابن حبانؒ نے اس کو دیکھا سمجھے اور اُن کی تضعیف سے باز رہے اور اپنی کتاب الثقات میں (جو صرف ثقہ رواۃ پر مشتمل انکی کتاب ہے) اُن کا ترجمہ لکھا اور مذکورہ سبب کے متعلق موی سعد بن ابی وقاص محدث حلی کا قول کیا نقل فرماتے ہیں وکان مولی سعد بن ابی وقاص یعتبر بحدیثہ من غیر روایتہ ابی قتادہ الحرانی عنہ (کتاب الثقات لابن حبان)

ان حضرات کا یہ خیال بعید از قیاس نہیں۔ بسا اوقات ایک راوی اپنے ماتحت یا مافوق راوی کے ضعف کے لپیٹ میں آ کر ضعیف قرار دیا جاتا ہے۔ دیکھئے ابن علاثہ ایک راوی ہیں ان کی روایت جو عمرو بن الحصین کے طریق سے مروی تھیں اُن کو دیکھ کر ازدی اُن کی تکذیب کرنے لگ گئے خطیب اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

افرط الازدی واحسبہ انما وقعت الیہ روایات عمرو بن الحصین عنہ فکذبہ لاجلہ وانما الآفتہ من ابن الحصین فانہ کذاب (التعقبات)

باقی یہ بات کہ روایت زیر بحث ابو قتادہ کے طریق سے ہے یا نہیں۔ یہ بالکل کھلی ہوئی بات ہے کہ یہ روایت ابو قتادہ کے طریق سے نہیں ہے۔ ابو قتادہ ایک متفق علیہ ضعیف و متروک الحدیث ہیں اگر اس روایت کی سند میں ابو قتادہ ہوتے تو پھر مجوزین صرف ایک مختلف فیہ راوی (ایوب) کی بنا پر اس روایت کی تضعیف کیوں کرتے بلکہ اس سے پہلے ایک متفق علیہ ضعیف و متروک راوی کا سقم سامنے لاتے بالخصوص حافظ ابن حجر تو کسی طور پر اس امر کی بخشش نہیں فرما سکتے تھے۔

ہاں حافظ ہیثمی رحمہ اللہ نے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرمایا ہے فیہ ایوب نہیک وھو متروک ضعفہ جماعتہ وذکرہ ابن حبان فی الثقات وقال یخطئ (مجمع الزوائد)

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ ہیثمی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ ایوب کی ایک جماعت نے تضعیف کی ہے صحیح

نہیں ۔ ان کی تضعیف ابوحاتم اور ابوزرعہ نے کی ہے۔ حافظ ابن حجر اس روایت کے درپئے تضعیف ہیں انھوں نے بھی ابوحاتم وابوزرعہ ہی کا نام تضعیف کرنے والوں میں لیا ہے۔ حافظ ذہبی رحمہ اللہ ایوب کے ترجمہ میں فرماتے ہیں۔ ضعفہ ابوحاتم وغیرہ وذکرہ ابن حبان فی الثقات وقال یخطی (میزان) ذہبی کا یہ قول بھی اسی قدر جرح ظاہر کرتا ہوا ہیثمی کے قول (ضعفہ جماعۃ) کی تردید کرتا ہے۔ علی ہذا ہیثمیؒ کا ایوب کے متروک ہونے کا علی الاطلاق حکم لگانا بھی صحیح نہیں ان کو صرف ابوالفتح ازدی نے متروک کہدیا ہے۔ اب ان ہر سہ اقوال کا جائزہ لیجئے ابوحاتم متشددین میں سے ہیں اور وہی ایوب کی تضعیف میں پیش پیش ہیں۔ حافظ ذہبیؒ وحافظ ابن حجر اول اُن کا نام ہی ایوب کی تضعیف میں لیتے ہیں اور سابقاً یہ امر محقق ہو چکا ہے کہ متشدد کا قول جرح میں لائق اعتبار نہیں۔ ابوزرعہ خود ابوحاتم کے ساتھیوں میں سے ہیں۔ ابوحاتم کے صاحبزادے (ابن ابی حاتم) نے کتاب العلل مرتب کی ہے اس کے بیشتر سوالات میں یہی فرماتے ہیں سألت عنہ ابی وابازرعۃ۔ ابوزرعۃ جمالِ ہمنشیں سے متاثر ہو کر ایوب کی تضعیف میں اُن کے ساتھ ہو لئے اور یہ کچھ پہلا ہی موقعہ نہ تھا بلکہ وہ ہر اہم مورچہ پر اپنے رفیق خاص (ابوحاتم) کی معاونت کے لئے تیار رہتے ہیں۔

ایک مرتبہ ابوحاتم نے اپنی قوت جارحانہ کی آزمائش کے لئے جو عملی کارروائی شروع کی تو نشانہ کی زد پر اُستاذ الکل حضرت امام بخاری رحمہ اللہ آ گئے۔ ابوحاتم کے یہاں کسی کی بخشش کا سوال ہی نہیں تھا مگر مقابل کی قوت اور اپنی تنہائی کے باعث کچھ شش و پنج میں تھے ابوزرعہ اس منظر کو دیکھ کر فوراً ان کی مدد کے لئے کھڑے ہو گئے اب ایک اور ایک گیارہ ہو کر زور آزمائی میں مصروف ہوئے کچھ دیر کاغذی جنگ کے بعد ہر دو حضرات نے محاذ جنگ کی کامیابی کا بدیں الفاظ بگل بجا دیا کہ محمد بن اسمٰعیل بخاری متروک الحدیث ہیں۔ یہی ابن ابی حاتم رحمہ اللہ امام بخاری کے ترجمہ میں تحریر فرماتے ہیں سمع منہ ابی وابوزرعۃ ثم ترکا حدیثہ (کتاب الجرح والتعدیل لابن ابی حاتم) امام بخاری رحمۃ اللہ کو متروک الحدیث ہونے سے ارفع خیال کئے جانے کے ساتھ ساتھ ان ہر دو حضرات کی اس موافقت کو بھی ہمیشہ بئس الوفاق ہی تصور کیا جاتا رہیگا۔ یہ تو ابوحاتم کے ساتھ ابوزرعۃ کی رفاقت ناقابل تسلیم ہونے کا معاملہ تھا اب ابوالفتح ازدی کے قول ایوب کے متروک الحدیث ہونے کے بارہ میں سنئے۔ ابوالفتح ازدی خود؟ ضعیف ہیں اور خود ضعیف ہونے کے

باوجود جرح رواۃ میں حد سے متجاوز ہیں۔ ان کا قول قابل اعتماد نہیں۔ حافظ ذہبیؒ ابان بن اسحٰق کے ترجمہ میں فرماتے ہیں۔ ابوالفتح (ازدی) نے ان کو متروک کہا ہیں کہتا ہوں کہ یہ قابل ترک نہیں ان کی احمد عجلی نے توثیق کی ہے اور ابوالفتح جرح میں بہت زیادتی کر جاتے ہیں جن لوگوں پر آج تک کسی نے جرح نہیں کی تھی ابوالفتح نے اُن کو مجروح کر دیا اور ابوالفتح (اس طرف نہیں دیکھتے کہ وہ) خود ہی مجروح ہیں (میزان) پھر ذہبی رحمہ اللہ ابوالفتح کے ترجمہ میں فرماتے ہیں کہ ابوالفتح کی برقانی نے تضعیف کی ہے اور ابوالنجیب ارموی نے کہا کہ میں نے اہل موصل کو دیکھا کہ وہ ابوالفتح کو ضعیف سمجھتے تھے اور ان کو کچھ شمار ہی نہیں کرتے تھے۔

حافظ ابن حجرؒ مقدمہ فتح الباری میں احمد بن شبیب کے متعلق ازدی کا قول اُن کی تضعیف میں نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ازدی تو کسی حال میں بھی قابلِ اعتماد نہیں (الازدی لا یعتمد اذا انفرد فکیف اذا خالف) غرضیکہ ازدی کی تیز زبانی کا ہر اہل تصنیف شاکی ہے مگر بسا اوقات غلط کلام سے بلند پایہ حضرات بھی متاثر ہو جاتے ہیں۔ احمد بن شبیب مذکور صحیح بخاری کے راوی ہیں ازدی نے ان کو منکر الحدیث اور ناپسندیدہ شخص کہدیا۔ ابن عبدالبر جیسے سلامتی پسند مصنف ازدی کے قول کے فریب میں آ کر کہنے لگے احمد بن شبیب عن ابیه متروک بالآخر حافظ ابن حجر کو کہنا پڑا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن عبدالبر نے ازدی کے اتباع میں یہ کہہ ڈالا ہے (تہذیب) یہی صورت یہاں ہوئی کہ حافظ ہیثمی رحمہ اللہ جیسے انصاف پسند اہل قلم ازدی کے قول کے دھوکہ میں آ کر ایوب کو متروک فرما گئے۔

ابوالفتح ازدی تو جرح میں حدِّ اعتدال کے قائل نہیں ہیں اور ان کی کچھ شکایت نہیں جو شخص ناخود شناسی کے مرض میں مبتلا ہو اس کا گلہ ہی کیا۔ ازدی خود کیا ہیں اور اُن کے کلام کی محدثین کی نظر میں کیا حیثیت ہے یہ سب معلوم ہو چکا۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس روایت کی تضعیف میں ازدی کی لائن اختیار نہیں کی۔ البتہ حافظ ہیثمیؒ کہنہ مشق محدث کا ازدی کے قول کو اس طور پر نقل کر دینا ضرور قابل تعجب ہے سوائے اس کے اور کیا کہا جائے الجواد قد یعثر۔

الحاصل ایوب کے معاملہ میں راقم الحروف نے ابن حبانؒ اور مولیٰ سعد بن ابی وقاص حلبیؒ کا جو نظریہ پیش کیا ہے وہ درست ہے اور از روئے انصاف اس روایت میں تامل نہیں ہونا چاہیئے۔

(۳) عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خروج الامام یوم الجمعۃ للصلوٰۃ یقطع الصلوٰۃ وکلامہ یقطع الکلام۔ رواہ البیہقی فی سننہ

ابو ہریرہ (رضی اللہ عنہ) سے روایت ہے انھوں نے کہا فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ کے دن امام کا نماز کیلئے نکلنا نماز کو قطع (ختم) کرتا ہے اور اس کا کلام یعنی خطبہ بات چیت کو قطع کردیتا ہے۔ اس روایت کو حافظ ابو بکر بیہقی رحمہ اللہ نے اپنی سنن میں روایت کیا ہے۔

اس حدیث کے الفاظ سے خطبہ کے وقت نماز کی ممانعت بہت شدت کے ساتھ ثابت ہو رہی ہے حافظ بیہقی رحمہ اللہ نے اس حدیث کے مرفوع ہونے میں کلام کیا ہے اس کے علاوہ اور کوئی جرح کسی سے ثابت نہیں۔ خاتم الحفاظ علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ اس حدیث کو اپنی کتاب الجامع الصغیر فی احادیث البشیر والنذیر میں لائے ہیں اور اس رسالہ میں انھوں نے احادیث مرفوعہ جمع کرنے کا التزام کیا ہے جیسا کہ رسالہ کے نام سے ظاہر ہے۔ جامع صغیر میں رمز کے ساتھ اس کی تحسین بھی کی گئی ہے علامہ عزیزی السراج المنیر فی شرح الجامع الصغیر میں اس کے متعلق فرماتے ہیں قال الشیخ (ای الشیخ خادم السنۃ الحجازی الشعرانی المشہور بالواعظ) حدیث حسن علامہ احمد قلیوبی شافعی نے بھی اپنی کتاب الاثر الجلیل فی بیان احوال احادیث الجامع الصغیر میں اس کی تحسین کی ہے۔ بیہقی رحمہ اللہ نے اس حدیث کے متعلق جو کچھ فرمایا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ روایت عبد الرزاق نے بطریق معمر ابن شہاب زہری سے سعید بن المسیب کا قول بیان کیا اور ابن ابی ذئب و یونس نے بروایت زہری اس کو ثعلبۃ بن ابی مالک (صحابی) کے قول کے طور پر بیان کیا اور امام مالک نے اس کو زہری سے ان کا قول ہونا روایت کیا مطلب یہ کہ اس کا مرفوع ہونا صحیح نہیں بلکہ یہ زہریؒ سعید بن المسیّبؒ (ہر دو تابعی) اور ثعلبۃ بن ابی مالک القرظی صحابی کا قول ہے۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ بیہقی کی اس تقریر سے تو اس روایت کے مرفوع ہونے کی تقویت ہو رہی ہے۔ جب زہری سے اس حکم کے مروی ہونے کا ثبوت ابن المسیب کی روایت کے ضعف کا باعث نہ بنا اور آپ نے زہری کی روایت کے صحت کو تسلیم کر لینے کے ساتھ ابن المسیب کی روایت کو بھی صحیح تسلیم کر لیا۔ اور ابن المسیب سے اس حکم کا ثبوت ثعلبۃ رضی اللہ عنہ کی روایت کے ضعف کا باعث نہ بنا اور

اور آپ نے اس کو بھی صحیح تسلیم کر لیا تو پھر ان صحابی (ثعلبہ رضی اللہ عنہ) کی روایت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی حکم کے ضعف کا باعث کیسے بن جائے گی۔

ثابت تو یہ ہو رہا ہے کہ یہ حکم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اور آپ کے بعد آپ کے صحابی ثعلبہ رضی اللہ عنہ نے بھی یہی حکم فرمایا ان کے بعد ائمہ تابعین میں علوم نبوی کے سب سے بڑے حامل حضرت سعید بن المسیب نے بھی اسی حکم کو دہرایا ان کے بعد ان کے تلمیذ اعظم اور بقول امام شافعی مدینہ کی حدیث کے سب سے زیادہ محافظ و نگران ابن شہاب زہری نے بھی اس حکم کو برقرار رکھا اور اُن سے یہی حکم اُن کے تلمیذ اعظم امام دار الھجرۃ حضرت امام مالکؒ نے حاصل کیا، مشکوٰۃ نبوت سے اس نور کی ابتدا ہو رہی ہے اور ہر طبقہ اپنے مافوق طبقہ سے اس سنت متوارثہ کو لیتا چلا آ رہا ہے انصاف تو اس کا مقتضی تھا کہ اس حدیث کی صحت اور اس کے مرفوع ہونے میں کوئی تامل ہی نہ ہوتا، لیکن چونکہ روایت بیہقی رحمہ اللہ کے مسلک کے خلاف تھی اور ہر شخص کا رجحان طبعی طور پر اپنے مسلک کی طرف کو ہوتا ہے اس لئے اُن کے قیاس و اجتہاد کا جھکاؤ بھی اسی طرف کو ہو جاتا ہے اور طبائع بھی مختلف ہیں کسی میں یہ رجحان شدت اختیار کئے ہوئے ہوتا ہے۔ یہی معاملہ بیہقی رحمہ اللہ کا ہوا کہ روایت کی مرفوعیت میں کلام کرنے کے وقت لہجہ میں تیزی آگئی نہایت ترشی کے ساتھ فرماتے ہیں رفعہ وھو فاحش جیسا کہ اس کی مرفوعیت اجتہادی بھی نہیں بلکہ بالکل بدیہۃ البطلان ہی ہے۔ دعویٰ تو خطا فاحش کے متحقق ہو جانے کا فرما دیا لیکن کوئی دلیل ایسی بھی بیان نہ فرما سکے جس سے وقوع خطا کو اقرب بھی کہا جا سکے۔ یہ بات سنجیدگی کے ساتھ بھی کہی جا سکتی تھی۔ علامہ مناوی رحمہ اللہ بھی شافعی المذہب ہیں ان کو بھی اس کے مرفوع ہونے میں تامل ہے۔ متانت کے ساتھ فرماتے ہیں۔ والصواب موقوف (کتاب التیسیر فی شرح الجامع الصغیر)

الغرض جو دلیل بیہقی رحمہ اللہ نے اپنی تائید میں بیان فرمائی وہ تو بالکل کھوکھلی ہے۔ اُن کے لئے یہ بھی قابل توجہ امر تھا کہ اگر یہ موقوفاً ہی مروی ہوتی تب بھی تو حکماً مرفوع ہوتی کیونکہ کسی صحابی سے یہ ممکن نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر سُنے ہوئے شرعی امر میں اپنی طرف سے ایسا قطعی حکم لگائیں اور در انحالیکہ یہ مرفوعاً بھی مروی ہے تو پھر روایۃً و درایۃً دونوں لحاظ سے قابل تسلیم ہے۔

(۴) عن عقبۃ بن عامر قال الصلوٰۃ   عقبہ بن عامر (رضی اللہ عنہ) سے روایت ہے انھوں

والامام علی المنبر معصیۃ — فرمایا امام کے منبر پر پہنچ جانے کی حالت میں نماز پڑھنا گناہ ہے۔ طحاویؒ نے اس کو روایت کیا ہے۔
(رواہ الطحاوی)

حضرت عقبہ بن عامر صحابی امام کے منبر پر ہونے کی حالت میں نماز کو معصیت فرماتے ہیں۔ یہ حدیث بظاہر قول صحابی ہے لیکن یہ حکم میں حدیث مرفوع کے ہے۔ صحابہ سے یہ بعید ہے کہ وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر سنے ہوئے کسی فعل کو معصیت فرمائیں۔

حافظ جلال الدین فرماتے ہیں ومن ذلک حکمہ (ای الصحابی) علی فعل من الافعال بانہ طاعۃ للہ ولرسولہ او معصیۃ (تدریب الراوی)

اس روایت میں ایک راوی عبداللہ بن لھیعہ متکلم فیہ ہیں۔ یہ مصر کے باشندے تھے لہذا ہم کو مصر کے قابل اعتماد اشخاص کی شہادت کی تلاش کرنی چاہیئے امام لیث بن سعد رحمۃ اللہ امام ابن لھیعہ کے ہمعصر بھی ہیں اور ہم وطن بھی اور اُن سے روایت کرنے والے بھی، ابن لھیعہ کے جنازہ میں شریک تھے فرمایا اب ان جیسا نہیں رہا۔ (ما خلف مثلہ) ائمہ مصر میں عبداللہ بن وہب عظیم المرتبت امام ہیں ابن لہیعہ کے ہم وطن ہونے ساتھ ہمعصر بھی ہیں انھوں نے ابن لھیعہ کو دیکھا ان سے احادیث حاصل کیں اور اپنے اس اعتماد پر فرماتے ہیں۔ انی لست کغیری فی ابن لھیعہ انا اکتبھا (میزان) میں ابن لہیعہ کے معاملہ میں دوسروں جیسا نہیں میں ان کی روایات لیتا ہوں پھر اپنے اعتماد کو قسم سے موکد کرکے اس طرح سے اظہار کرتے ہیں۔ حدثنی الصادق البار واللہ ابن لھیعہ۔ یہ مصر کے زعیم الملۃ فی الحدیث کا قول ہے اس کے مقابلہ میں باہر والوں کا قول وعمل کوئی وزن نہیں رکھتا ہے۔ ابن وہب کی شخصیت کے معاملہ میں صرف یہ کہدینا کافی ہے کہ وہ خاص اوصاف و فضائل کے باعث اپنے زمانہ کے معتمد ترین امام تھے روایت وحدیث میں بھی تہیدامن نہ تھے بلکہ ایک لاکھ احادیث کا چلتا پھرتا بینک تھے۔ علامہ نووی رحمۃ اللہ شرح مسلم میں فرماتے ہیں اما عبد اللہ ابن وھب فعلمہ وورعہ وزھدہ وحفظہ واتقانہ واعتماد اھل عصرہ واخبارھم بان حدیث اھل مصر وما والاہ یدور علیہ۔

فرمایئے کہ ابن لہیعہ کے روایات کے صحت وضعف اور علل کو ان سے زیادہ اور کون جان سکتا ہے اور کس کا

قول ان کے قول کے مقابلہ میں زیادہ قابلِ وثوق ہوسکتا ہے۔ اس طرح سے امام احمد بن صالح محدث مصر فرماتے ہیں کان ابن لهيعة صحيح الكتاب طلابًا للعلم ابوحاتم رحمہ اللہ نے ابوالاسود النضر سے ابن لہیعہ کے متعلق کچھ دریافت کیا ابوالاسود جواب میں فرماتے ہیں کنا نری ان لم يفته من حديث مصر كثير شئ یعنی مصر کی حدیث کا کثیر حصہ ابن لہیعہ کے پاس ہی ہے۔ سفیان بن عیینہ فرماتے ہیں اصول تو ابن لہیعہ کے پاس ہی ہیں اور ہمارے پاس تو فروع ہیں۔ امام احمد حنبل رحمہ اللہ ابن لہیعہ کی شانِ علمیت کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے ہیں مصر میں ابن لہیعہ جیسا کوئی محدث نہ تھا۔ پھر ان کی توثیق کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ مصر میں حدیث کی کثرت اور ان کو ضبط کرنے اور محفوظ رکھنے میں ابن لہیعہ جیسا اور کون تھا (میزان الاعتدال وغیرہ)۔

ابن لہیعہ کی توثیق وتحسین کرنے والے ان ائمہ کو ابن لہیعہ سے جو نسبت وقربت حاصل ہے علمار جارحین بلاشک اس سے خالی ہیں۔ ان کی جرح ہر لحاظ سے مرجوح ہے۔ تاہم جارحین کے اقوال کو بھی دیکھا جائے کہ ان کے نزدیک ابن لہیعہ کی روایات میں کیا نقص ہے اور وہ ان کی روایات کی مقبولیت پر کس قدر اثر انداز ہو۔ محدث ابن حبان رحمہ اللہ جو ابن لہیعہ کی تضعیف کرنے والوں میں ہیں سب کی طرف سے نمائندگی کرتے ہوئے فرماتے ہیں وكان اصحابنا يقولون سماع من سمع منه قبل احتراق كتبه مثل العبادلة عبد الله بن وهب وابن المبارك وعبد الله بن يزيد المقرئ وعبد الله بن مسلمة القعنبي فسماعهم صحيح (میزان) اس سے معلوم ہوا کہ ان حضرات کے نزدیک ابن لہیعہ کی کتب کا ضائع ہونا ان کے اختلاط وضعف کا باعث بنا۔ یہ حادثہ ۱۷۰ھ میں پیش آیا اور ۱۷۴ھ میں ابن لہیعہ کی وفات ہوگئی (میزان وتقریب) اس حادثہ سے قبل ساٹھ ستر سال ابن لہیعہ کی روایت کا سلسلہ رہا اور بیشمار لوگوں نے اس طویل عرصہ میں ان سے احادیث حاصل کیں۔ ذہبی فرماتے ہیں حدث عنه ابن المبارك وابن وهب وابن عجلان وابو عبد الرحمن المقرئ وطائفة قبل ان يكثر الوهم في حديثه وقبل احتراق كتبه (تذکرۃ الحفاظ) اس سے صاف معلوم ہورہا ہے کہ ان کے اختلاط اور احتراق کتب سے قبل ان کا سلسلہ روایت جاری رہا اور روایت کرنے والوں میں عبادلہ کی روایت کو خصوصیت حاصل ہے

پھر عبادلہ کی فہرست میں جو نام درج ہیں وہ بطورِ تمثیل کے ہیں تحدیداً نہیں (کما یدل علیہ لفظ مثل العبادلۃ ونحوہ) نیز یہ مخصوص و مقید جرح بھی ان حضرات کی رائے ہے ورنہ امام احمد بن حنبل وابن وہب وغیرہ اس ساٹھ سالہ حدیث کا شغل رکھنے والے ابن لہیعہ میں اس حادثہ کی وجہ سے ضعف واختلاط پیدا ہونے کے قائل نہیں علمار متاخرین کے نزدیک ابن لہیعہ کی روایات کیا درجہ رکھتی ہیں اس کا اندازہ اقوال ذیل سے کیجئے۔ حافظ ذہبی کتاب العلو میں ابن لہیعہ کی ایک روایت بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں فیہ دراج وہو واہ۔ دراج کی تضعیف کرنا اور ابن لہیعہ سے سکوت کرنا اس کی دلیل ہے کہ ابن لہیعہ کی روایات ذہبی کے نزدیک قابلِ اعتماد ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ طبقات المدلسین میں فرماتے ہیں و(الطبقۃ) الخامسۃ من ضعف بامر اخو غیر التدلیس فحدیثہم مردود ولو صرحوا بالسماع الا ان یوثق من کان ضعفہ یسیرًا کابن لہیعہ حافظ نے ابن لہیعہ کے ضعف کو ضعف یسیر تسلیم کیا۔ حافظ تقریب التہذیب میں ابن لہیعہ کے ترجمہ میں فرماتے ہیں۔ صدوق ہیں ساتویں طبقہ کے لوگوں میں سے ہیں یعنی کبار اتباع تابعین میں سے ہیں۔ صحیح مسلم کی متابعات میں ان کی روایت ہے۔ حافظ نور الدین ہیثمی رحمہ اللہ مجمع الزوائد میں ابن لہیعہ کی ایک روایت کے متعلق فرماتے ہیں اسناد احمد صحیح وفیہ ابن لہیعہ وقد احتج بہ غیر واحد۔ علامہ ابن طاہر محدث رحمہ اللہ قانون الموضوعات میں تحریر فرماتے ہیں ابن لہیعہ میں اگرچہ زیادہ کلام کیا گیا ہے اور صحیح بات یہ کہ وہ بالتحقیق حسن الحدیث تھے۔

الحاصل ابن لہیعہ عالم کبیر فقیہہ محدث بلکہ حافظ حدیث اور امام اپنے زمانہ کے علمار وائمہ حدیث مثل امام اوزاعی ابن مبارک سفیان وشعبہ وغیرہم کی روایت کا مرجع ومآب تھے۔ صحیح مسلم وصحیح بخاری[1] کی متابعات میں ان کی روایات موجود ہیں سنن اربعہ میں بھی مستقلاً ان کی روایات ہیں امام ترمذی نے ان کی روایات کی تحسین بھی کی ہے پھر ابن لہیعہ سے اس حدیث کو روایت کرنے والے عبداللہ بن محمد الفہمی ہیں جو ثقہ صالح[2] ہونے کے ساتھ مصری بھی ہیں اس لحاظ سے اس روایت کو ایک گونہ اور بھی فوقیت حاصل ہے۔

(۵) عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ	ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انھوں نے
صلی اللہ علیہ وسلم من توضاء	کہا فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ جس شخص
فاحسن الوضوء ثم اتی الجمعۃ	نے اچھی طرح سے وضو کیا پھر جمعہ کو آیا پس خطبہ

---

[1] حاشیہ ... صفحہ ... ۔ [2] کشف الاستار عن رجال معانی الآثار۔

فاستمع وانصت غفر له مابینه	کی طرف اکان لگائے اور خاموش رہا تو اس کے اس
وبین الجمعة وزیادة	جمعہ سے دوسرے جمعہ اور تین زیادہ تک کے گناہ معاف
ثلاثة ومن مس الحصی	ہونگے اور جو کنکروں کو چھوتا رہا تو اس کا آنا تو
فقد لغی - رواہ مسلم	بیکار ہی رہا (اسکو امام مسلم نے روایت کیا ہے)

اس حدیث میں آنے والے کے لئے خطبہ سننے کا حکم کیا جا رہا ہے اور خطبہ کے استماع و انصات کے حکم کا مطلب ممانعت نماز بوقت خطبہ کا ہوتا ہے جیسا صحیح احادیث سے ثابت ہو چکا ہے۔ حضرات مجوزین شاید فرمائیں کہ استماع و انصات یعنی ممانعت نماز کا یہ حکم اُن لوگوں کے لئے ہے جو کہ امام سے قبل آکر تحیۃ المسجد ادا کر چکے ہوں -

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ الفاظ حدیث تو اس تصور کی تائید میں نہیں ہیں۔ یہاں تو صاف یہ فرمایا جا رہا ہے جو شخص جمعہ کو آئے اور استماع و انصات کرے۔ جمعہ میں آنے کے ذکر کے ساتھ ہی استماع و انصات کیلئے فرمانا اس کا بینہ دیتا ہے کہ یہ اُسی آمد کا تذکرہ ہے جو کہ استماع و انصات کے وقت میں ہو۔ امام سے قبل آنے اور تحیۃ المسجد کی ادائیگی کا تو اس میں اشارہ بھی نہیں۔ البتہ ذیل میں بیان کی جانے والی سلمان فارسی کی حدیث میں خطبہ سے قبل آنے والوں کا تذکرہ ہے اس سے وجہ استدلال کو اسی جگہ بیان کیا جا رہا ہے۔ جن حضرات کا اس حدیث کے مضمون کے متعلق بھی یہی خیال ہے وہ اس بحث کو حدیث سلمان کے تحت میں ملاحظہ فرمائیں - (باقی)

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) لہ صحیح بخاری میں ابن لہیعہ کی روایات متابعات میں موجود ہیں لیکن امام بخاری نے وغیرہ فرما کر ابن لہیعہ کے نام کی صراحت سے گریز کیا ہے۔ حافظ ابن حجر تہذیب میں فرماتے ہیں روی البخاری فی الفتن من صحیحہ عن المقری عن حیوۃ وغیرہ (الی) وفی عدۃ مواضع ھذا مقرونا بالغیر لا یسمیہ وھو ابن لہیعہ لا شک فیہ اہل فن کی اصطلاح میں اس کا نام تدلیس ہے اور اہل فن کے یہاں مدلسین کی فہرست بھی موجود ہے اس میں امام بخاری کا نام بھی ہے (ملاحظہ ہو طبقات المدلسین)

گذشتہ مباحث میں عطا خراسانی کی روایات صحیح بخاری میں ہونے یا نہ ہونے کا تذکرہ آچکا ہے۔ درحقیقت وہاں بھی یہی صورت پیش آئی کہ امام عالی مقام نے لفظ خراسانی کی تصریح سے پہلو تہی اختیار کی درانحالیکہ اس کی صراحت ان کے شیخ ابن مدینی وغیرہ سے بھی ثابت ہے (ملاحظہ ہو تہذیب و مقدمہ) ثقہ رواۃ کے نام کے اخفاء کو چنداں قابل اعتراض نہیں سمجھا گیا۔ بخاری کے رواۃ بھی ایسا کرتے ہیں۔ لیکن امام بخاری کے نزدیک تو ابن لہیعہ و خراسانی ثقہ بھی نہیں - پس چہ باید گفت

حضرت عثمانؓ کے سرکاری خطوط

جناب ڈاکٹر خورشید احمد فارق صاحب استاذ ادبیات عربی دلّی یونیورسٹی - دلّی۔

(۲)

۱۰۔ ولید بن عُقبہ کے نام

شمالی یمن میں نجران ایک سرسبز اور خوشحال شہر تھا، یہاں کئی صدیوں سے عیسائی آباد تھے، انھوں نے اپنی مذہبی اور اقتصادی زندگی کافی اچھی طرح منظم کرلی تھی، زراعت اور مختلف صنعتوں سے واقف تھے، جیسے پارچہ بافی اور ہتھیار سازی، سنہ ھ میں رسول اللہؐ نے ان کو اسلام کی دعوت دی لیکن وہ ترکِ مذہب کے لئے تیار نہ ہوئے، ان کا ایک وفد مدینہ آیا اور رسول اللہؐ سے بات چیت کی، اس کے نتیجہ میں یہ طے ہوا کہ نجران کے عیسائی ہر سال رسول اللہ کو چالیس ہزار روپے یا اتنی مالیت کے کپڑے دیا کریں گے اور اس کے عوض رسول اللہؐ اُن کی جان، مال اور مذہب کی حفاظت کا ذمہ لیں گے، اس مضمون کی ایک دستاویز لکھدی گئی، سال چھ ماہ بعد رسول اللہؐ کا انتقال ہوگیا، ابوبکر صدیقؓ خلیفہ ہوئے تو نجرانی عیسائیوں کا ایک وفد دستاویز کی توثیق نیز اپنی وفاداری کا اقرار کرنے مدینہ آیا، ابوبکر صدیقؓ نے دستاویز کی توثیق کردی عمر فاروقؓ نے اپنی خلافت کے کئی سال بعد نجرانیوں کو جلاوطن کردیا، اس کے کئی سبب بیان کئے گئے ہیں ایک قول یہ ہے کہ نجرانیوں نے سود کھانا شروع کردیا تھا، جو رسول اللہؐ سے کئے ہوئے معاہدہ کے خلاف تھا دوسرا قول یہ ہے کہ رسول اللہؐ نے وفات کے وقت اُن کو ملک سے نکالنے کی وصیت فرمائی تھی، تیسرا قول یہ ہے کہ انھوں نے بہت سے ہتھیار اور گھوڑے جمع کرلیے تھے جس سے حکومتِ مدینہ کو اُن کی طرف سے خطرہ لاحق ہوگیا تھا، بہرحال عمر فاروقؓ نے ان کو جلاوطن کردیا، اُن کا ایک حصہ شام چلا گیا، جہاں اُن کے ہم مذہب موجود تھے اور دوسرا اور غالباً بڑا حصہ کوفہ کے قریب دیہاتوں میں آباد ہوگیا۔ عمر فاروقؓ نے عراق و شام کے گورنروں

کو لکھ دیا کہ بجرانیوں کو کاشت کے لئے اتنی زمین دلوا دیں جتنی وہ جوت سکیں، نیز یہ کہ مسلم و غیر مسلم سب اُن کے ساتھ ہمدردی اور فراخ دلی سے پیش آئیں، وہ بجرانی جو شام چلے گئے اچھے رہے کیونکہ وہاں اُن کے بہت سے ہم مذہب آباد تھے، جنھوں نے اُن کو کھپا لیا، لیکن کوفہ کے پاس آباد ہونے والے بجرانیوں کو کافی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا یہاں عیسائی بہت کم تھے اور غیر عیسائی اُن کے ساتھ اچھی طرح پیش نہ آئے اور ان کو اپنے علاقہ سے نکالنے کے لئے انھوں نے سرکارِ مدینہ سے رجوع کیا، یہ واقعہ عمر فاروقؓ کی وفات سے چند دن پہلے کا ہے۔ عمر فاروقؓ نے شکایت پر جو کارروائی کی اُس کی نوعیت کیا تھی، یہ ہم نہیں بتا سکتے لیکن اتنا ہمیں معلوم ہے کہ بجرانیوں کو اپنا گھر چھوڑنا پڑا اور اب وہ کوفہ کے قریب ایک دوسرے دیہاتی علاقہ میں منتقل ہو گئے، یہ جگہ کوفہ سے کوئی چالیس پچاس میل مشرق میں زیر آب نشیبی اراضی (بطائح) سے متصل تھی، اُس کا نام بجرانیہ پڑ گیا، چند ہی سال گذرے تھے کہ یہاں کی فضا بھی اُن پر تنگ ہو گئی اور مقامی باشندوں نے اُن کو نکالنے کے لئے عثمان غنیؓ سے شکایت کی۔

دوسری طرف بجرانیوں کا بھی ایک وفد خلیفہ سے ملا اور اپنی شکایتیں پیش کیں، اُن کی ایک شکایت یہ تھی کہ نیا ماحول ان کو موافق نہیں ہے، اُن کو ستایا اور ذلیل کیا جاتا ہے، اور دوسری شکایت اس بات کی تھی کہ اُن کے بہت سے ہموطنوں کے اِدھر اُدھر بکھر جانے سے اُن کی اجتماعی آمدنی اتنی کم ہو گئی ہے کہ اُن کو معاہدہ کے سالانہ چالیس ہزار روپئے فراہم کرنے میں دقت ہوتی ہے، عثمان غنیؓ نے ان کی باتیں ہمدردی سے سنیں اور ولید بن عُقبہ کو جو کوفہ کے گورنر تھے یہ فرمان بھیجا:۔

"بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ عبداللہ عثمان امیر المومنین کی طرف سے ولید بن عقبہ کو سلام علیک، میں اُس معبود کا سپاس گذار ہوں جس کے سوا کوئی دوسرا عبادت کے لائق نہیں، واضح ہو کہ اُسقف (بشپ) عاقب (نائب حاکم) اور بجرانیوں کے اکابر جو اس وقت عراق میں مقیم ہیں مجھ سے ملے اور اپنی مشکلات کی شکایت کی اور مجھے عمرؓ کی وہ تحریر دکھائی جس میں اُنھوں نے یمن میں متروکہ اراضی کے عوض بجرانیوں کو عراق اور شام میں آراضی دینے کا حکم دیا تھا، تم اس بدعنوانی سے بھی واقف ہو جو مسلمانوں نے ان کے ساتھ کی ہے، ان سب باتوں کے پیش نظر میں نے اُن کے جزیہ میں چھ سو روپئے سالانہ کی تخفیف کر دی ہے اور میں سفارش کرتا ہوں کہ اُن کو وہ سب آراضی دیدی جائے جو عمرؓ نے اُن کو عراق میں دلوائی تھی

اس کے علاوہ لوگوں کو اچھی طرح سمجھا دو کہ اُن کے ساتھ ہمدردی سے پیش آئیں کیونکہ یہ ذمی ہیں جن کے ساتھ حُسنِ سلوک کا ہم نے ذمہ لیا ہے اس کے علاوہ میری ان لوگوں سے پُرانی واقفیت بھی ہے تم وہ تحریر جو بھی دیکھنا جو عمر نے ان کو لکھ کر دی تھی اور جو وعدہ اس میں کیا گیا ہے اس کو پورا کرنا۔ پڑھنے کے بعد یہ تحریر نجرانیوں کو لوٹا دینا (تاکہ بوقت ضرورت اُن کے کام آئے) والسلام

۱۱۔ خط کی دوسری شکل

"واضح ہو کہ عاقب، اُسقف اور اکابر نجران میرے پاس رسول اللہؐ کی دستاویز لائے اور عمر کی وہ تحریر مجھے دکھائی جس میں نجران کی متروکہ آراضی کے بدلہ عراق میں اُن کو زمین دینے کا وعدہ ہے، میں نے عثمان بن حُنیف (افسر لگان عراق) سے نجرانیوں کی موجودہ زمینوں کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے تحقیق کر کے مجھے بتایا ہے کہ یہ زمینیں عراق کے زمینداروں کی ہیں اور اُن کے نکلنے سے زمینداروں کو نقصان ہو رہا ہے، میں نے خدا کی خوشنودی کی خاطر نجرانیوں کی متروکہ اراضی کے بدلہ اُن کے سالانہ جزیہ سے چار ہزار روپے کی کمی کر دی ہے، میں اُن کے ساتھ اچھے برتاؤ کی سفارش کرتا ہوں کیونکہ وہ ہماری حفاظت میں آچکے ہیں"

اس فرمان کے زیر اثر نجرانیوں کی تکلیفیں کس حد تک دور ہوئیں یہ بتانے سے ہم قاصر ہیں لیکن قرائن سے یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ اپنے نئے گھر اور وہاں کے حالات سے مطمئن نہ تھے، چنانچہ پانچ چھ برس بعد جب حضرت علیؓ نے کوفہ کو اپنی حکومت کا مرکز بنایا تو یہ لوگ اُن سے ملے اور بڑی منت سماجت سے درخواست کی کہ ہمیں نجران واپس جانے کی اجازت دیجئے، ہم کو یہاں بہت تکلیف ہے لیکن حضرت علیؓ نے یہ کہہ کر اُن کو خاموش کر دیا کہ کان عمر رشید الأمر وأنا أکرہ خلافہ

حضرت علیؓ کے بعد امیر معاویہؓ خلیفہ ہوئے تو نجرانی اکابر ان سے ملے اور اپنی مشکلات پیش کیں اور بتایا کہ ہمارے نجرانی ہموطن ہر طرف منتشر ہو گئے ہیں، ان میں بہت سے مر چکے اور ان کی ایک خاصی تعداد مسلمان ہو چکی ہے، لہٰذا ہمارا جزیہ کم کر دیجئے، امیر معاویہؓ نے چار ہزار روپے کی تخفیف کر دی اور اب اُن کے ذمہ کل تیس ہزار رہ گئے۔ کوئی پچاس سال بعد نجرانی اپنی قلتِ تعداد اور معاشی بدحالی کا شکوہ کرنے

خلیفہ عمر بن عبدالعزیز کے پاس آئے، انھوں نے اُن کی آبادی کا شمار کرایا تو وہ پہلے کی نسبت صرف دس فیصدی نکلی یعنی عمر فاروق رض کے عہد میں اگر وہ چالیس ہزار تھے تو اب چار ہزار سے زیادہ باقی نہ تھے، عمر بن عبدالعزیز نے ان کا جزیہ گھٹا کر آٹھ ہزار کر دیا۔ اُن کے بعد عراق کے اُموی گورنروں نے یہ رقم بڑھا دی لیکن جب عباسی حکومت کا دور شروع ہوا تو منصور اور رشید نے اس کو گھٹا کر پھر آٹھ ہزار کر دیا۔ (معجم البلدان یاقوت مصر ۸/ ۲۶۴ - ۲۶۷ وفتوح البلدان بلاذری مصر ۱۳۱۸ھ ص۷۳ و کتاب الخراج ابو یوسف مصر ۱۳۰۲ھ ص۴۲)

۱۲- ولید بن عقبہ کے نام

۲۹ھ کے اواخر یا ۳۰ھ کے اوائل میں کوفہ کے چند سرپھروں نے ایک شخص کے گھر شب میں نقب لگایا، وہ شخص بیدار ہو گیا اور پڑوسیوں کو بُلانے کے لئے اس نے چیخنا شروع کیا، نقب زنوں کو یہ بات اتنی بُری لگی کہ انھوں نے اُس کو جان سے مار دیا، اس اثنار میں آس پاس کے کچھ لوگ مدد کو آ گئے اور انھوں نے گھیر ڈال کر نقب زنوں کو پکڑ لیا، ان کو گورنر کوفہ ولید بن عقبہ کے سامنے پیش کیا گیا، ولید نے قید میں ڈالدیا اور خلیفہ کو کیس کی پوری روداد لکھ بھیجی، عثمان غنی رض نے حکم دیا کہ نقب زنوں کو قتل کی پاداش میں موت کی سزا دی جائے، ایسا ہی کیا گیا، نقب زنوں کے لڑکے اور عزیز و اقارب عربی دستور کے مطابق ولید سے انتقام لینے کے درپے ہو گئے، انھوں نے ولید کے خلاف مہم شروع کر دی اور ایسے بہت سے لوگوں کو اپنے ساتھ کر لیا۔ جن کو ولید یا عثمان غنی سے کد تھی، ولید پر شراب نوشی کی تہمت انہی لوگوں نے لگائی اور چونکہ ولید کے مکان پر پہرہ یا کوئی گیٹ نہ تھا اور ہر شخص کو ضرورت پڑنے پر اندر آنے کی اجازت تھی، یہ لوگ یہ اس صورتِ حال سے فائدہ اٹھا کر اُن کی انگلی سے جب وہ سوئے ہوئے تھے، وہ انگوٹھی نکال لے گئے جس سے سرکاری مہر لگائی جاتی تھی اور مشہور کیا کہ ولید کی بے ہوشی کے عالم میں ہم نے ایسا کیا ہے، مخالفت کی یہ مہم چلی ہوئی تھی کہ ولید کے پاس ایک جادوگر لایا گیا، ولید نے اس سے پوچھ گچھ کی تو اُس نے اپنے جادوگر ہونے کا اعتراف کیا اور اس اعتراف کی تائید میں اُس نے جادو کا یہ کرتب دکھایا کہ گدھے کی دُم

سے داخل ہوا اور اُس کے موںھ سے نکل آیا، ولید نے فقیہ عبداللہ بن مسعودؓ سے جو کوفہ میں سرکاری مشیر قانون تھے رجوع کیا تو انھوں نے جادوگر کو قتل کرنے کا فتویٰ دیا۔ اس فتویٰ پر عملدرآمد نہیں ہوا تھا کہ یہ افواہ گرم ہوگئی کہ ولید جادوگر کا تماشا دیکھتا ہے۔ منتقم گروہ کے ایک فرد نے اس موقع سے فائدہ اٹھانا چاہا، اس کا نام جُندب تھا اور اُس کا باپ ان فقب زنوں میں تھا جن کو عثمان غنیؓ نے قتل کرایا تھا، یہ جادوگر کے پاس گیا اور اس کو خوب مارا، لیکن قبل اس کے کہ وہ جادوگر کا خاتمہ کردے اس کو گرفتار کرلیا گیا۔ اس واقعہ کی رپورٹ ولید نے عثمان غنی کو بھیجی اور اُن سے پوچھا کہ جُندب کو کیا سزا دی جائے تو جواب آیا:

"جندب سے حلف لو کہ اس کو اس بات کا علم نہ تھا کہ تم جادوگر کو سزا دینے کا فیصلہ کرچکے ہو، نیز یہ کہ وہ سچے دل سے یہی سمجھتا تھا کہ جادوگر کو سزا نہیں دیجائے گی، پھر اس کو مناسب سزا دیکر چھوڑ دو لوگوں کو تاکید کردو کہ گمان اور ظن کی بنیاد پر کوئی کام نہ کریں، اور قانون اپنے ہاتھ میں نہ لیں، کیونکہ ہم خود مجرم اور قاتل کو سزا دینگے" (تاریخ الامم ۵/ ۶۱)

۱۴۔ ولید بن عقبہ کے نام

بظاہر یہ خط بھی ایک جادوگر کے بارے میں ہے، راوی نے اس کے کرتبوں کے لئے سحر کی جگہ نیرنج (نیرنگ) استعمال کیا ہے، جس کے معنی شعبدہ بازی نظربندی اور کبھی جادو کے بھی آتے ہیں، ممکن ہے یہ شخص جادوگر نہ ہو بلکہ محض نظر اور ہاتھ کے کرتب دکھاتا ہو، اِسناد اس کی اور متذکرہ بالا خط کی بالکل ایک ہے اور دونوں کا زمانہ نگارش بھی قریب قریب ہے لیکن دونوں کا مضمون بالکل مختلف ہے، پہلے خط کے ضمن میں جادوگر کا نام نہیں دیا گیا لیکن اس خط کے مقدمہ میں شعبدہ باز کے نام کی تصریح کردی گئی ہے۔ خط کا سیاق و سباق اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ عثمان غنی کو خبر ملی کہ کعب بن ذی الحبکہ نامی ایک شخص نیرنگ دکھاتا ہے انھوں نے ولید بن عقبہ کو لکھا کہ کعب سے استفسار کیا جائے اور اگر وہ شعبدہ باز ہونے کا اقرار کرے تو اس کو سخت سزا دی جائے، ولید نے کعب کو بلاکر انکوائری کی تو اس نے کہا، میں جادو نہیں کرتا، ہاتھ کی صفائی اور کرتب دکھاتا ہوں جس سے لوگ خوش ہوتے ہیں اور اُن کا دل بہلتا ہے

تاہم کعب کو مناسب سزا دیدی گئی، اس واقعہ کے چند روز بعد عثمان غنیؓ کا یہ فرمان موصول ہوا:۔

"آپ کے سامنے سنجیدہ زندگی کا نمونہ پیش کیا گیا ہے، اس لئے سنجیدگی سے رہیئے، اور بذاقیوں سے بچئے۔" (تاریخ الامم ۵/ ۱۳۷)

۱۴۔ عبداللہ بن سعد بن ابی سرحؓ

۲۶ھ اور بقول بعض ۲۷ھ میں جب عمرو بن عاصؓ نے مصر کی گورنری سے استعفار دیدیا تو عثمان غنیؓ نے عبداللہ بن سعد کو جو عمر فاروقؓ کے زمانہ سے مصر کے وزیر مالیات تھے، گورنر مقرر کر دیا ۔

۲۲ھ میں عمرو بن عاصؓ نے مصر کی غربی سرحد محفوظ کرنے کے لئے ساحل سمندر سے متصل اس وسیع ملک پر جو طرابلس تک پھیلا ہوا تھا اور جس کے حدود قریب قریب وہی تھے جو عصر حاضر میں لیبیا کے ہیں، فتح کر لیا تھا، یہ بازنطینی حکومت کا صوبہ تھا، اس سے متصل مغرب میں ایک اور بازنطینی صوبہ تھا جس کو افریقیہ کہتے تھے اور جس پر موجودہ تونس کا اطلاق ہو سکتا ہے، عمرو بن عاص اسکندریہ سے کوئی ڈیڑھ ہزار میل دور آچکے تھے لیکن اُن کے حوصلے اب بھی جوان تھے اور وہ افریقیہ کو بھی مسخر کرنا چاہتے تھے۔ انھوں نے مرکز سے اس کی اجازت مانگی۔ لیکن عمر فاروقؓ نے اجازت نہ دی اور لکھا:۔

"افریقیہ اختلاف و نزاع کا ملک ہے، یہاں کے لوگ غدار ہیں، میں جب تک زندہ ہوں اس پر فوج کشی کی اجازت نہیں دوں گا" (فتوح مصر ابن عبدالحکم لائڈن ص ۱۷۳)

عثمان غنیؓ نے خلیفہ ہو کر عربوں میں حزبیت، تشتت اور افتراق کا بڑھتا ہوا رجحان دیکھا جس کی ایک اہم وجہ فرصت اور بے عملی تھی تو انھوں نے ان کو مصروف و مشغول رکھنے کے لئے جہاد اور فتوحات کا ایک منصوبہ بنایا، اس منصوبہ میں اسپین اور افریقیہ (تونس) کی فتح بھی شامل تھی، عبداللہ بن سعد بن ابی سرحؓ مصر کے گورنر ہوئے تو عثمان غنیؓ نے ان کو پہلے افریقیہ اور پھر اسپین پر فوج کشی کرنے کو لکھا اور اس مہم کے لئے مدینہ سے فوج بھیجنے کا بھی وعدہ کیا، مختلف دقتوں کی بنا پر عبداللہ، خلیفہ کی خواہش کو عملی جامہ نہ پہنا سکے، عثمان غنیؓ سے زیادہ نہ رکا گیا اور انھوں نے عبداللہ میں حرارتِ عمل پیدا کرنے کے لئے ایک طرف مدینہ سے کافی فوج بھیجدی، جس میں صحابہ کے علاوہ صحابہ کے لڑکوں اور اقارب کی خاصی تعداد تھی اور

دوسری طرف انھوں نے عبداللہ کو خمس (مال غنیمت کا پانچواں حصہ جو مرکز کے لئے مخصوص تھا) کا خمس بطور انعام دینے کا وعدہ کیا، عبداللہ کافی بڑی فوج لے کر روانہ ہوئے اور افریقیہ کے رومی گورنر کو شکست دیکر ملک پر قابض ہو گئے۔ مالِ غنیمت کے چار حصے فوج نے آپس میں بانٹ لئے اور پانچواں حصہ حکومتِ مدینہ کے لئے الگ کر دیا گیا۔ خمس کا خمس عبداللہ بن سعد بن ابی سرح نے خود لے لیا جیسا کہ عثمان غنیؓ نے اُن سے وعدہ کیا تھا، یہ بات فوج کو ناگوار ہوئی اور خاص طور سے مدینہ سے آئے لوگوں نے اس کو زیادہ محسوس کیا، کیونکہ عبداللہ عثمان غنیؓ کے رضائی بھائی تھے اور یہ بات پہلے سے مدینہ کے لوگوں کو کھٹک رہی تھی کہ عثمان غنیؓ کنبہ پروری سے کام لے رہے ہیں۔ عبداللہ نے پانچواں حصہ لیکر باقی خمس اور ایک وفد فتح کی رپورٹ دینے مدینہ بھیجا۔ وفد نے عبداللہ کی شکایت کی اور اُن کے خمس الخمس لینے پر اعتراض کیا، عثمان غنیؓ نے کہا: میں نے افریقیہ پر فوج کشی کرنے کی صورت میں یہ حصہ بطور انعام دینے کا خود وعدہ کیا تھا، اگر آپ لوگوں کو ناگواری ہو تو میں عبداللہ سے یہ حصہ واپس لے لوں گا' وفد نے کہا: واقعی ہم کو ناگواری کا احساس ہے، آپ یہ عطیہ اُن سے واپس لے لیجئے' اور چونکہ وہ ہماری اس شکایت سے ناراض ہو کر ہم کو یقیناً نقصان پہونچانا چاہیں گے، اس لئے ہم چاہتے ہیں کہ آپ ان کو افریقیہ سے ہٹالیں، عثمان غنیؓ نے اُن کے دونوں مطالبے مان لئے اور عبداللہ کو یہ خط بھیجا:۔

" افریقیہ پر کسی ایسے شخص کو جو تمہارے خیال میں مناسب ہو اور جس پر مسلمانوں کو بھی اعتماد ہو گورنر مقرر کر دو اور خمس کا پانچواں حصہ جو میں نے تم کو بطور انعام دیا تھا' غریبوں میں تقسیم کر دو، میرے اس فعل سے مسلمان ناخوش ہیں۔" (تاریخ الامم ۵/ ۴۹)

اس سلسلہ میں ایک دوسری روایت یہ ہے کہ عثمان غنیؓ نے خمس الخمس عبداللہ کو نہیں بلکہ اپنے دوسرے عزیز مروان بن حکم کو دیا تھا' اس روایت کی رو سے خمس میں دو قسم کی چیزیں تھیں، سونا چاندی اور متفرق سامان جیسے برتن، فرنیچر اور مویشی' کل خمس کی قیمت تقریباً ڈھائی لاکھ روپئے تھی جس میں سامان کا تخمینہ پچاس ہزار تھا' سامان کا میدانِ جنگ سے مدینہ لے جانا جس کا مطلب تھا لگ بھگ تین ہزار میل کی مسافت طولِ عمل تھا اس لئے طے کیا گیا کہ اس کو الگ کر کے قیمت بھیجدی

جائے۔ سامان کا نیلام ہوا اور مروان بن حکم نے جو حالیہ جنگ میں شرکت کے لئے مدینہ سے آئے ہوئے تھے سامان میں اپنے مطلب کی چیزیں دیکھ کر اس کو پچاس ہزار روپے میں خرید لیا، اس رقم کا بیشتر حصہ انھوں نے نقد ادا کر دیا اور جو کسر رہ گئی اس کو مدینہ جا کر ادا کرنے کا وعدہ کر لیا، عبداللہ بن سعد بن ابی سرح نے مروان کو امین خمس اور بشیر فتح بنا کر مدینہ بھیجا اور تاکید کی کہ گھر پہنچ کر باقی ماندہ رقم خلیفہ کو دیدیں، مدینہ میں جنگِ افریقیہ کی طرف سے لوگوں کو کافی تشویش تھی، شہر کے متعدد صحابہ اور قریشی و انصاری جوان اس مہم پر گئے ہوئے تھے اور بہت سے لوگ مع خلیفہ کے ان کی خیریت معلوم کرنے کے لئے بے چین تھے، مروان فتح کی بشارت لے کر آئے تو شہر میں خوشی کی لہر دوڑ گئی، عثمان غنیؓ نے مسرور ہو کر وہ رقم معاف کر دی جو مروان کے ذمہ رہ گئی تھی۔ (تاریخ الخمیس قاضی دیار بکری مصر ۲/۲۶۷)

دینی صحافت کے اُفق پر ایک نیا آفتاب

ماہنامہ انوارِ اسلام

زیر نگرانی:- ابو محمد امام الدین رام نگری

یہ ماہنامہ اسلامی تعلیمات، اسلامی نظامِ زندگی اور اسلامی سیرت و تاریخ کو پوری جامعیت کے ساتھ ولولہ انگیز، ایمان افروز اور مدلل انداز میں جدید علمی مذاق اور ادبی معیار کے مطابق پیش کرتا ہے۔ نیز ہندو مذہب کی روشنی میں اسلام سے متعلق غیر مسلم کے استفسارات اور اعتراضات کے جوابات بھی دیئے جاتے ہیں۔ سالانہ چندہ چار روپے۔ نمونہ مفت

مہتمم ماہنامہ انوار اسلام، رام نگر بنارس

ماہنامہ چراغِ راہ کراچی

ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ کراچی نے کوئی وجہ بتائے بغیر ماہنامہ چراغِ راہ کو نیا ڈیکلریشن دینے سے انکار کر دیا ہے۔ اس صورت میں پرچے کے اجراء کا کوئی موقع باقی نہیں رہا۔ اب ہم قانونی چارہ جوئی کر رہے ہیں اور اگر خدانخواستہ اس میں ہمیں ناکامی ہوئی تو جن خریداروں کا چندہ ہمارے پاس جمع ہے اُن کے بقایا کی ادائیگی کا انتظام کر دیا جائے گا۔ امید ہے کہ ناظرین چراغِ راہ کے ہماری مجبوری کا لحاظ کریں گے

ناظم ادارہ

چراغ راہ۔ کراچی

جناب عابد رضا صاحب بیدار - رضا لائبریری رام پور

۲

اور جب ایسا نہیں ہو سکتا تو لازم آیا کہ نئے شاعروں کے فائدے کے لیے اس قدیم اور متروک طریقے کے بجائے کوئی اور جدید اور آسان طریقہ ایجاد کیا جائے ... واضح ہو کہ راقم حروف کو اُستادی کا زعم نہیں ہے نہ اس خیال سے یہ کتاب لکھی جاتی ہے کہ کوئی شخص اس کی پیروی استاد کی ہدایتوں کے مانند کرے۔

منشا صرف اتنا ہے کہ جو تحقیق اور تجربہ راقم کی ۳۰ سال کی تلاش اور کوشش کا نتیجہ ہے اس پر طالبانِ فن صرف چند ماہ بلکہ چند دن میں حاوی ہو جائیں جو بات اُن کو پسند آئے اُسے قبول کریں جو ناپسند ہو اس سے درگذر کر کے راقم حروف کو دعائے خیر سے یاد کریں۔ (دیباچہ مورخہ ۲۷ رجنوری ۱۹۲۵ء)

کتاب کے پانچ ابواب قرار دیئے گئے۔

متروکاتِ سخن، معائبِ سخن، محاسنِ سخن، نوادراتِ سخن اور اصلاحِ سخن۔

متروکاتِ سخن کے پانچ ذیلی باب اس طرح کئے گئے۔

متروکاتِ قدیم، متروکاتِ معروف (یعنی وہ متروکات جو شعرائے عہدِ متوسط کے کلام میں پائے جاتے ہیں)، متروکاتِ جائز (شعرائے عہدِ آخر و دورِ حاضر کے وہ متروکات جن کے ترک کو حسرت جائز سمجھتے ہیں) متروکاتِ بے جا اور قابلِ ترک۔

متروکاتِ معروف کی مثالیں یہ ہیں۔

آئیاں، جائیاں۔ پیاسا، باعلانِ یا، تئیں، تک۔ جائی بمعنی جگہ۔ رہوے بجائے رہے۔ نور بمعنی خوب۔ سوا بجائے، کے سوا۔ عنایات بجائے عنایت۔ کسو، کبھو، دوہیں بجائے دہلیں۔

متروکاتِ جائز کی مثالیں :۔

اُس پاس، اُس کنے۔ آن کے، آئے ہے۔ جائے ہے۔ اوری بجائے اورہی۔ ناگواہا۔ گزاما پرے۔ بل بے۔ بہ بجائے پر۔ بارے۔ بیچ۔ تھوڑی بجائے تھوڑا ہی۔ جوں بمعنی مانند۔ جو کہ، کہ جو بجائے ’جو‘۔ عاقبت۔ کیونکر بجائے کیونکر۔ کیجے۔ دیجے، بجائے کیجئے، دیجئے۔ کہیو، دیجو۔ گر بجائے اگر۔ لیوے۔ دیوے۔ لگ چلنا۔ مارے بمعنی وجہ۔ مگر بمعنی شاید۔ نے بجائے نہ۔ وصلت، ولیک، وے، ولیکن

متروکاتِ بے جا (جن کے ترک کرنے کی حسرت کے نزدیک کوئی وجہ جواز نہیں)

مست۔ یاں، واں، تک، اور بروزن فع، سود وغیرہ۔

قابلِ ترک (یعنی وہ الفاظ جو اب تک جائز سمجھے جاتے ہیں اور حسرت کے نزدیک قابلِ ترک ہیں) : الفاظ کریہہ، نیز الفاظ متعلق بہ کفن دفن، لاش وغیرہ، الفاظ فارسی کا استعمال بلا اضافت۔ استحقاقِ بزرگاں۔ آپ جیسا بجائے آپ سا، الف ندائیہ مثلاً دلا بمعنی اے دل۔ ترکیب فارسی کے ساتھ جمع کے بجائے واحد کا استعمال۔ نون بمعنی نمک، سالہا بجائے سالہا سال۔ فعال بجائے واحد، نہ بجائے نہیں، یہ معنی اس قدر۔

معائب سخن :۔ اس میں مندرجہ ذیل مباحث پر گفتگو کی گئی ہے۔

عیب تنافر۔ تکرارِ الفاظ (قبیح)، الف بجائے ہائے مختفی۔ تعقیدِ لفظی۔ حذفِ حروف مثل کا، کو، تو، وہ پہ، وغیرہ۔ ی کا دب کر نکلنا۔ الف کا دب کر نکلنا۔ واؤ کا دب کر نکلنا۔ نقصِ روانی تشدید یائے معروف بحالتِ اضافت۔ قافیہ واؤ معروف و مجہول۔ اعلانِ نون بترکیب فارسی۔ اضافتِ فارسی بالفاظِ اردو۔ ضلع جگت کی بے لطفی، توالیِ اضافات اشارہ خصوصاً الفاظ متعلق بہ محبوب، تشتر گربہ، الفاظ مخصوص بہ زناں و مرداں۔ استعمال صفت بلا موصوف۔ عطف درمیان الفاظ ہندی و فارسی۔ ابہام و اشکال مضمون۔ استعمال الفاظ غیر شاعرانہ۔ عیب ایطائے جلی، و دیگر عیوب قافیہ، سقوطِ ع، ک وغیرہ۔ غلط العوام۔ شکست ناروا حشو زوائد۔ ذو معنی مشتقات، مصدر کا استعمال۔ زیادتی زحاف یا کن۔ قافیہ تے و طے وغیرہ۔ کے سے کی جگہ کے ایسے بھی حرف حصر کا غلط استعمال۔ تبیہ و گنہ کا استعمال، بلا اضافت۔ بے پردگی و سخافت مضمون

محاسنِ سخن :۔ مندرجہ ذیل محاسن کی تفصیل دی گئی:۔ تکرارِ الفاظ حسین، صدقِ محاورہ، صفائی بیان، سادگیٔ بیان، ترجمہ محاورۂ فارسی۔ شوخیٔ کلام و رندیٔ مضمون، تازگیٔ بیان و ندرتِ مضمون، خوبیٔ ترکیب، حسنِ استعارہ و لطفِ تشبیہہ، حُسنِ استعمالِ الفاظ، جمع مخصوص، بہ خاندانِ مومن واقعہ گزاری، جذبہ نگاری و معاملہ بندی، متانتِ مضمون و بلندیٔ جذبات، مسائلِ تصوف، مطابقتِ الفاظ و مضمون۔ نقلِ قول کی تازگی، کنایہ، سوز و گداز، الفاظ کا الٹ پھیر اور مصرعوں کا تقابل۔ استعمالِ جملہ انشائیہ بمقابلہ جملہ خبریہ، تعدادِ الفاظ و فقراتِ موزوں، سہل ممتنع۔

نوادراتِ سخن :۔

فعلِ لازم کے ساتھ 'نے' کا استعمال، سوائے اس کے، میرے بجائے اپنے، پایا بجائے ملا، افعال جمع کے ساتھ اسما کا بھی جمع استعمال، بعض الفاظِ ہندی کی ندرت، بھولنا کے دو استعمال، عشرہ میں ہائے خفی کا استعمال اپنے کا خاص استعمال، خلاف محاورۂ پنجاب۔ کون بجائے کس۔ وہ خبر نہ ہوا بجائے اسکو خبر نہ ہوئی، نمعلوم، جانے بجائے خدا جانے۔

اصلاحِ سخن :۔ نمونہ غزلیات حسرت موہانی و دیگر شعرار بحالتِ تکمیل نیز بحالتِ ابتدا، مع نمونہ تبدیل الفاظ، بتدریج برائے نو مشقاں"۔

نکاتِ سخن کی مندرجہ بالا پلان ۹ سال میں مکمل ہوئی۔[۵۱] یہ سلسلہ جنوری ۱۹۲۵ء سے قسط وار اردوئے معلیٰ میں شائع ہوتا رہا اور اصلاحِ سخن کے سوا باقی چار حصے[۵۲] ۱۹۳۴ء میں مکمل ہو چکے تھے اور علیحدہ علیحدہ کتابچوں کی صورت میں شائع ہو گئے تھے۔ اصلاحِ سخن کے بارے میں میں بتانے سے قاصر ہوں کہ یہ حصہ لکھا بھی گیا یا نہیں۔

(۸)

دیوانِ غالب (اردو) مع شرح دیوان غالب و مقدمہ مفید مشتمل بر حالات غالب و تنقید کلام غالب" کے نام سے میرے پیشِ نظر شرح حسرت کا طبع چہارم ہے جو شاید ۱۹۱۹ء میں شائع ہوا۔

---

۵۱ نکاتِ سخن کا پہلا حصہ متروکاتِ سخن جولائی تا دسمبر ۱۹۲۶ء کے شمارہ میں ختم ہو گیا تھا۔

۵۲ ان چاروں حصوں پر نکاتِ سخن کے عنوان سے اردو ادب کے حسرت نمبر میں قاضی عبدالودود کی تفصیلی تنقید ملاحظہ ہو۔

اس سے پہلے طبع ثالث ۱۹۱۱ء میں نکلی اس میں اور طبع چہارم میں" اشعار کے مطالب میں جا بجا خفیف ترمیم و توضیحِ مزید کے سوا" کوئی فرق نہیں ہوا۔

طبع دوم میں مارچ، اپریل ۱۹۰۶ء کے اُردوئے معلیٰ کے اشتہار کی روسے اس کے لگ بھگ شائع ہوئی اور طبع اول ۱۹۰۵ء یا اواخر ۱۹۰۴ء میں نکلی[۵]۔ طبع دوم میں جن اشعار کی شرح بہت مبہم اور مختصر رہ گئی تھی انھیں واضح کیا گیا" علاوہ بریں بعض الفاظ کا مفہوم ہی مؤلف کے ذہن میں غلط آیا تھا، اُن کے صحیح مطالب از سرِ نو تحریر کئے گئے۔ اس باب میں مولوی سیّد علی حیدر صاحب طباطبائی کی شرح دیوانِ غالب کے علاوہ بعض احباب خصوصًا محمد فاروق صاحب دیوانہ گورکھپوری سے قابلِ قدر مدد ملی"

جنوری ۱۹۲۵ء کے اُردوئے معلیٰ میں شرح حسرت موہانی کے پانچویں ایڈیشن کی اطلاع ہے جو" حال ہی میں چھپ کر شائع ہوئی ہے۔

اس شرح کی تقریب حسرت ہی کی زبانی سُنئے۔

جس زمانے میں راقم الحروف علی گڈھ کالج میں تعلیم پاتا تھا وہاں اردوئے معلیٰ کے نام سے ایک مفید علمی انجمن قائم تھی جس میں کالج کے با مذاق طالب علم مختلف علمی مسائل پر عموماً اور اساتذہ اُردو کے کلام پر خصوصًا مضامین لکھا کرتے تھے۔ انجمن مذکور کے اکثر اعضا ایسے بھی تھے جو بر بنائے شوق و زندہ دلی جلسہائے انجمن میں وقتِ مقررہ سے پہلے پہنچ جاتے تھے اور آغاز جلسہ تک غالب کے نازک اشعار کے معانی اور مطالب کی نسبت بحث ہوا کرتی تھی۔ چنانچہ راقم کو بھی حلِ دیوان کا خیال اسی ذریعہ سے پیدا ہوا..... اور کچھ ہی دنوں میں پورے دیوان کی شرح تیار ہو گئی۔ (باقی)

---

[۵] زمانہ مئی ۱۹۰۴ء میں شرح حسرت کے زیرِ طبع ہونے کی اطلاع ہے۔

جبری التوا کے بعد المنبر کا اجرا

علما اور حکومت

سعید احمد اکبر آبادی

(۱)

برادر محترم و مکرم السلام علیکم۔

آپ نے اپنے والا نامہ میں دو طبقے بتائے ہیں۔ ایک حکمراں اور دوسرا علماء کا طبقہ، چونکہ آپ کا تعلق حکمراں طبقہ سے ہے اس لئے آپ نے اپنے مکتوب گرامی میں جو لب ولہجہ علماء کے طبقہ کے متعلق استعمال کیا ہے اس سے وہ حضرات ضرور تلخ کام ہونگے جو آپ سے براہِ راست واقف نہ ہونگے۔ مگر میں آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ مجھ پر اس اندازِ گفتگو کا ہرگز کوئی بُرا اثر نہیں ہوا کیونکہ میں اس حقیقت سے اچھی طرح واقف ہوں کہ علوم جدیدہ میں درک وکمال اور گورنمنٹ کے ایک اعلیٰ افسر ہونے کے باوصف عقیدہ و عمل کے اعتبار سے آپ کی زندگی کس درجہ ایک صحیح مردِ مومن و پاکباز کی زندگی ہے۔ آپ کو قرآن سے کس درجہ شغف اور اسلام سے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کس قدر محبت اور عشق ہے۔ آپ کے خط کے جواب میں ابتدائً یہ لکھنا اس لئے ضروری تھا کہ اصل مکتوب کی صحیح اسپرٹ اور اُس کی روح سے واقف ہونے کی غرض سے قارئینِ برُہان کے لئے ضروری تھا کہ وہ مکتوب نگار کی شخصیت سے بھی متعارف ہوجائیں۔

اب میں اصل جواب کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، آپ نے خط میں جن امور پر روشنی ڈالی ہے، اُن کا حاصل یہ ہے:-

(۱) تاریخِ اسلام میں کوئی ایسی مثال نہیں ملتی جب کہ حکومت علماء کے ہاتھ میں رہی ہو، حکمراں طبقہ ہمیشہ جماعتِ علماء سے ایک علیحدہ ہی طبقہ ہوا کرتا تھا

(۲) علما حکومت کے قابل نہ بن سکے۔

(۳) حکمرانوں کے ساتھ اس طبقۂ علماء کو خدا واسطہ کا بیر ہے جو بیج مقداری کی ایک روشن مثال ہے، اختلاف کی کوئی اور وجہ نہیں۔

(۴) ہم نے علماء کے طبقہ میں سے کسی کو بھی سامنے آتے نہیں دیکھا جو اپنی ہردلعزیزی یا جرأت اور دلیری کی وجہ سے حکومت پر قبضہ کر پایا ہو۔

(۵) جب کبھی مسلمانوں میں اختلاف پیدا ہوا ہے وہ علماء کی وجہ سے ہی تھا۔

(۶) حکمراں طبقہ کا آپس میں کبھی ایسا اختلاف نہیں ہوا جس کی مصالحت نہ ہو سکے

(۷) حکمراں طبقہ میں یکجہتی زیادہ ہے بہ نسبت علماء کے۔

مذکورہ بالا تنقیحات میں سے نمبر اوّل سے لیکر پانچ تک علماء سے متعلق ہیں اور باقی دو کا تعلق حکمراں طبقہ سے ہے۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلا سوال یہ ہے کہ علماء کہتے کسے ہیں؟ اگر علماء سے مراد وہ حضرات ہیں جنھوں نے علوم دینیہ و شرعیہ کی باقاعدہ تحصیل و تکمیل کی ہو اور جو اُن میں درک و بصیرت رکھتے ہوں تو پھر آپ کا یہ فرمانا درست نہیں ہے کہ "تاریخ اسلام میں کوئی ایسی مثال نہیں ملتی جبکہ حکومت علماء کے ہاتھ میں رہی ہو" کیونکہ خود آپ ہی اس خط میں ایک جگہ لکھتے ہیں "حکمرانوں میں متعدد مثالیں ایسی ہیں جہاں مملکتوں کے سربراہ ہر قسم کے علوم سے سرفراز تھے اور بعض بعض نے تو ولایت کا رتبہ پایا ہے" پھر چند سطروں کے بعد اسی خیال کو آپ اس طرح دہراتے ہیں "بادشاہوں نے اسلامی علوم سیکھے" اور اگر علماء سے مراد وہ حضرات ہیں جو اصحاب درس و تدریس، ارباب وعظ و ارشاد اور منصب دارانِ افتاء قضاء تھے تو اول تو یہ امر فراموش نہ کرنا چاہیئے کہ منصب قضا جس پر ہمیشہ علماء اور فقہا فائز رہے ہیں، وہ خود ایک حکومت کا شعبہ تھا اور وہ بھی اس درجہ اہم اور ضروری کہ اس کے بغیر کوئی حکومت جس کا اصل فرض اور منصب قیام عدل ہے چل ہی نہیں سکتی تھی اس بنا پر یہ کہنا کہ علماء کا حکومت سے کبھی تعلق نہیں رہا غلط ہے۔ قضاۃ اور وزراء کی تاریخ پر عربی میں مستقل ضخیم کتابیں موجود ہیں جن میں سے بعض حال ہی میں مصر سے چھپ کر آئی ہیں انھیں ملاحظہ کیجئے اُن سے آپ کو معلوم ہوگا کہ کسی ایک دور میں نہیں بلکہ تاریخ کے ہر دور میں اور ہر ملک میں قضا اور وزارت کے عہدوں پر بڑے بڑے علماء متمکن رہے ہیں اور ان میں بعض تو ایسے تھے کہ فرائضِ منصبی انجام دینے

کے ساتھ ساتھ حدیث اور فقہ کا باقاعدہ درس بھی دیتے تھے اور علوم شرعیہ پر ضخیم ضخیم کتابیں بھی لکھتے تھے مثلاً امام ابوالفضل بغداد میں ملک کافور والیِ مصر کے وزیر تھے اور اتنے بڑے محدث تھے کہ امام دارقطنی نے اُن سے روایت کی ہے۔ علامہ ابن حزم جن کی علمی جلالتِ شان سے اسلامیات کا ہر طالب علم باخبر ہے۔ خلیفہ مستظہر باللہ کے وزیر تھے۔ فقہ شافعی کے امام کمال الدین الفقیہہ سلطان نورالدین زنگی کے اور مولانا تاج الدین ابراہیم پاشا رئیس الوزراء سلطان بایزید یلدرم کے وزیر تھے۔ قضا اور وزارت کے علاوہ علماء نے حکومتوں کی طرف سے سفارت کے فرائض بھی انجام دیئے ہیں۔ چنانچہ امام شعبی خلیفہ عبدالملک اموی کی طرف سے قیصر روم کے دربار میں سفیر تھے۔ حافظ ذہبی نے اُن کے حالات میں لکھا ہے کہ قیصر روم کے دل پر امام شعبی کے تدبر اور فراست کا اتنا اثر ہوا کہ اُس نے خلیفہ کے نام اپنے خط میں اس پر تعجب ظاہر کیا کہ ان کے ہوتے ہوئے مسلمانوں نے ایک دوسرے شخص کو اپنا خلیفہ کیوں منتخب کرلیا ہے۔ خلیفہ نے واپسی پر امام شعبی کو قیصر کا یہ فقرہ سنایا تو برجستہ بولے "کیا خوب! قیصر نے مجھ کو تو دیکھا ہے۔ آپ کو بھی دیکھ لیتا تو ایسی بات زبان پر نہ لاتا۔ امام شعبی کی طرح حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی بغداد کی طرف سے دربار اربل میں سفیر بن کر گئے تھے، اُن کے علاوہ حافظ ابن ماکولا امام ابوالمحاسن قرشی۔ امام ابویعقوب شیرازی۔ محمد بن سلامہ قضاعی اور علامہ قونیچی وغیرہم نے بھی اپنی اپنی حکومتوں کی طرف سے سفارت کے فرائض دیئے ہیں۔ پھر قاضی ابویوسف جو ہارون رشید کے عہد میں چیف جسٹس تھے۔ امام یحییٰ بن یحییٰ مصمودی جو امام مالک کے شاگرد رشید تھے اور جن کے سیاسی اقتدار کی وجہ سے مالکی مذہب کو مغرب میں بڑا فروغ ہوا۔ قاضی یحییٰ بن اکثم قاضی لیث بن فرات ان حضرات کے ناموں سے عربی تاریخ کا کونسا طالب علم بے خبر ہوگا۔ یہ حضرات جہاں مسندِ علم و فضل کی زینت اور بزمِ دین و شریعت کے صدر نشین تھے، حکومت و سلطنت کی اقلیم میں بھی اُن کے نام کا سکہ چلتا تھا۔

ہندوستان میں مسلمانوں کی جو حکومتیں قائم ہوئیں، اگرچہ یہ حکومتیں اپنے مصالح کی وجہ سے قانونِ شریعت کی زیادہ پرواہ نہیں کرتی تھیں لیکن امور ملکی و سیاسی میں ان کے لئے بھی علماء سے مدد لینا ناگزیر تھا، چنانچہ حدیث کی مشہور کتاب مشارق الانوار کے مصنف حسن الصغانی پہلے ہندوستان میں نائب

مشرف (اسسٹنٹ آڈیٹر) کے عہدہ پر متمکن تھے اور پھر جب اس سے مستعفی ہو کر گھومتے گھامتے بغداد پہونچے اور اور ان کے علم و فضل کا چرچا ہوا تو عباسی خلیفہ الناصر لدین اللہ نے ان کو اپنا سفیر بنا کر التمش کے دربار میں ہندوستان بھیجا اور ایک نہیں دو مرتبہ! دلی سلطنت میں مستوفی الممالک (اکاؤنٹنٹ جنرل) کا عہدہ بڑا اہم تھا، غیاث الدین بلبن کے عہد میں مولانا شمس الدین خوارزمی جو اپنے زمانہ کے بڑے نامور عالم فقیہہ اور محدث تھے اس عہدہ پر فائز تھے جو مولانا کو یہ عہدہ سپرد کیا گیا اور فرمانِ شاہی صادر ہوا تو خواجہ تاج رضا نے کہا:

صدر اکنوں بکام دل دوستاں شدی
مستوفی ممالک ہندوستاں شدی

دلی سلطنت میں قضا کے عہدہ کے علاوہ ایک عہدہ شیخ الاسلام کا بھی ہوتا تھا جس پر ہمیشہ نامی گرامی علما ہی متمکن کئے جاتے تھے اور اس راہ سے بھی امورِ حکومت و سلطنت کی انجام دہی میں علمار کے مشورہ اور ان کی رائے سے فائدہ حاصل کیا جاتا تھا۔ خلیق احمد صاحب نظامی نے اپنی کتاب Some Aspects of Religion And Politics In India During The sixteenth Century میں ایک پورا باب مستقلاً علما کے عنوان سے لکھا ہے اور اس میں بڑی تفصیل سے یہ بتایا ہے کہ حکومت کے ساتھ علمار کا کیا تعلق ہوتا تھا؟ اور حکومت اُن کے علم و فضل سے کس طرح استفادہ کرتی تھی۔ اسی باب میں موصوف نے ادہر اُدہر سے جمع کر کے قاضیوں کی جو طویل فہرست دی ہے اس میں چھبیس علمار کے نام گنائے ہیں اور دور کیوں جائیے خود ہمارے ہاں دیکھ لیجئے بھارت کی سیکولر جمہوری حکومت کا مرکزی وزیر تعلیم سب سے پہلے جو ہوا غیر منقسم ہندوستان کا ایک بلند پایہ عالم اور اور مشہور مفسر قرآن ہوا اور اُس نے کس فہم و تدبر اور فراست و دور اندیشی سے ملک کی سب سے بڑی سیاسی جماعت کی رہنمائی کی اور وزارت کے فرائض کو کس لیاقت اور قابلیت سے انجام دیا۔ حکومت کا بڑے سے بڑا آدمی اس کا اقرار کرتا اور اس کے لئے سراپا مدح و ستائش ہے۔

اس مختصر روداد سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ آپ کا یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے کہ حکومت علمار کے ہاتھ میں کبھی نہیں رہی اور وہ حکومت کے قابل نہ بن سکے۔ مذکورہ بالا تنقیحات میں سے نمبر اول سے لیکر

نمبر ۴ تک سب کی تردید ہو جاتی ہے۔ یہ ان علمار کا حال تھا جو قضا، وزارت، سفارت اور اس قسم کے دوسرے اعلیٰ اور ذمہ دارانہ عہدے قبول کرتے تھے اور اس طرح حکومت کی مشنری کے کل پرزے بن کر اس کے چلانے میں مدد کرتے تھے۔

اب رہے وہ علمار جو ایک گوشے میں بیٹھے ہوئے درس و تدریس، وعظ و ارشاد، تصنیف و تالیف یا روحانی تصفیہ و تزکیہ کا کام کرتے رہتے تھے اور حکومت کے کاروبار سے کوئی سروکار نہیں رکھتے تھے۔ اگر آپ کو شکایت جو کچھ بھی ہے وہ ان علمار سے ہے تو واضح رہنا چاہیئے کہ ان علمار کی حیثیت اسلامی سماج میں وہی تھی جو آج کل یونیورسٹی کے اساتذہ کی، مجالس قانون ساز کے ممبروں کی اور سماجی فلاح و بہبود کا کام کرنے والوں کی ہوتی ہے۔ یہ لوگ حکومت سے براہ راست متعلق نہیں ہوتے لیکن دراصل حکومتیں چلتی انہیں کے سہارے اور مدد سے ہیں۔ اگر علمار درس کا کام نہ کرتے تو حکومت کے لئے تعلیم یافتہ اور لائق و قابل اہلکار کہاں ملتے؟ اگر یہ احکام شریعت کی توضیح نہ کرتے تو حکومتوں کو آئے دن جو قانونی معاملات و مسائل پیش آتے رہتے تھے ان کا حل کون بتاتا؟ اگر یہ علمار وعظ و ارشاد اور روحانی تزکیہ کے ذریعہ لوگوں کے اعمال و اخلاق کی اصلاح نہ کرتے تو حکومتوں کو اچھے اور نیک شہری کہاں نصیب ہوتے؟ آپ فرماتے ہیں علمار کو حکمرانوں کے ساتھ خدا واسطہ کا بیر تھا جو بیچ مقداری کی ایک روشن مثال ہے۔

(۳) لیکن درحقیقت ان علمار کی شان ہی کچھ اور تھی! ان کی سادہ، قناعت پسندانہ اور بے لوث و بے غرض زندگی کا عجیب و غریب اور نہایت موثر نقشہ مولانا شبلی نے ایک ترکیب بند میں کھینچا ہے۔ چند اشعار آپ بھی سنتے چلئے۔ فرماتے ہیں۔

اگر بپرسی چہ کسانیم؟ وچہ ساماں داریم؟ — آنچہ با ہیچ نیرزد بجہان آن داریم
ما نہ آنیم کہ دیہیم سکندر طلبیم — ما نہ آنیم کہ اورنگ سلیمان داریم
ما نہ آنیم کہ بر شیوۂ ارباب حشم — رو بمی ورا ہے بدر دولت سلطان داریم
ما نہ آنیم کہ با حاجب و درباں باشیم — ما نہ آنیم کہ بام و در و ایوان داریم
خاکسارانِ جہانیم و ز اسبابِ جہاں — بوریائیست کہ در کلبۂ احزان داریم

جز نے خامہ و اوراق پریشاں بنود　　　　بیش و کم آنچہ بہ پیدا و بہ پنہاں داریم

اس فقر و درویشی - قناعت گزینی اور حکومت سے بے تعلقی کے باوجود جو اضطراری نہیں اختیاری تھی اور جو علمِ شریعت و دین کو حکومت کے اثرات سے آزاد رکھنے کی غرض سے تھی ان حضرات کا حال یہ تھا کہ سلاطین اور امراء و رؤسا کے دلوں پر حکومت کرتے تھے اور بڑے بڑے بادشاہ اُن کی خدمت میں حاضر ہونے کو اپنے لئے سرمایۂ فخر و مباہات سمجھتے تھے - ہارون رشید جس نے محض امام مالک سے سماعِ حدیث کے لئے مدینہ کا سفر کیا تھا - اس نے ایک مرتبہ ایک نابینا عالم ابو معاویہ حزیر کی دعوت کی تو خود آفتابہ لیکر اُن کے ہاتھوں پر پانی ڈالا - سلطان نورالدین زنگی اور صلاح الدین ایوبی کس جاہ و جلال کے فرمانروا تھے کہ صلیبی طاقتیں اُن کے نام سے لرزتی تھیں اس کے باوجود یہ دونوں حافظ ابن عساکر جنھوں نے تاریخ دمشق ۸۰ جلدوں میں لکھی ہے، ان کے درسِ حدیث میں بڑے ادب و احترام سے شریک ہوتے تھے، یہاں تک کہ بعض اوقات اُستاد کسی بات پر ناراض ہو کر شاگرد کو ڈانٹ بھی دیتے تھے - ہندوستان کا فاتح شہاب الدین غوری امام فخرالدین رازی کی مجلس وعظ میں ہر جمعہ کو پابندی سے شریک ہوتا تھا اور عجیب بات یہ ہے کہ امام عالی مقام نے ہی ہندوستان کی مہم میں غوری کی مدد اپنی دولت سے کی تھی - غیاث الدین بلبن کے متعلق برنی نے لکھا ہے کہ اپنے عہد کے کبار علماء و مشائخ کے مکانوں پر خود حاضر ہوتا اور فتوح پہونچاتا تھا - امیر تیمور کی خونخواری سے کون واقف نہیں ہے - ایک مرتبہ علامہ سعدالدین تفتازانی نے ایک گستاخی پر قاصد سلطانی کو پٹوا دیا - لوگوں نے امیر تیمور کو اکسایا کہ علامہ کو سزا دے مگر اس نے کہا کہ جس کا قلم ان شہروں کو فتح کر چکا ہے جہاں میری تلوار نہیں پہونچی میں اس کا کچھ نہیں بگاڑ سکتا - واضح رہنا چاہیئے کہ یہ چند استثنائی واقعات نہیں ہیں بلکہ فیروز شاہ تغلق - سکندر لودی اور پھر شاہانِ مغلیہ میں بابر - ہمایوں - اکبر - جہانگیر - شاہ جہاں اور اورنگ زیب عالمگیر وغیرہم کی زندگیوں میں بھی علماء اور مشائخ کے ساتھ غیر معمولی عقیدت و احترام کے واقعات ملتے ہیں، یہ سب کچھ آخر کیوں تھا؟ محض اس لئے کہ سلاطین ان بزرگوں کو جوہرِ انسانیت سمجھتے تھے اور انھیں یقین تھا کہ وہ اپنے علم و فضل سے اسلام کی - ملک کی - اور انسانیت کی بہترین خدمات انجام دے رہے ہیں جو خود اُن کی حکومت کی بقا اور استحکام کے لئے بہت ضروری ہے -

آپ فرماتے ہیں یہ علما احساسِ کمتری میں مبتلا تھے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ سلاطین ان کی خوشامد کرتے۔ ان پر جبر کرتے مگر یہ کوئی سرکاری عہدہ قبول نہیں کرتے تھے اور اس بناء پر بعض اوقات اُن کو شدائد و مصائب بھی انگیز کرنے پڑتے تھے، جیسا کہ امام ابو حنیفہ کو پیش آیا۔ یقین کیجئے ان اصحاب درس و افتا اور ارباب مدرسہ و خانقاہ کا حکومت سے الگ تھلگ رہنا اور اس کی وجہ سے عسرت اور تنگدستی کی زندگی گذارنا محض اسلام کی اور سلطنت کی خیر خواہی میں تھا کیونکہ اُن کا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر جتنا اس صورت میں کارگر اور مؤثر ہو سکتا تھا حکومت کے عہدہ دار و وظیفہ خوار ہونے کی صورت میں نہیں ہو سکتا تھا، علاوہ ازیں عوام سے ربط و ضبط اور دینی اور علمی کاموں کے لئے یکسوئی ! ملازمتِ سلطانی کی صورت میں ان کی گنجائش زیادہ نہیں رہ سکتی تھی۔ اسی آزادی اور اس کی وجہ سے جرأت و بیباکی کا یہ نتیجہ تھا کہ علماء کے اس مخصوص طبقہ نے تاریخ کے بعض نہایت نازک مواقع پر حکومت کے معاملہ میں ملت کی نہایت صحیح اور بروقت رہنمائی کی ہے اور اس طرح مسلمانوں کو شدید ابتلا سے بچا لیا ہے۔ چنانچہ حضرت رجاء بن حیوۃ جو بڑے بلند پایہ محدث اور فقیہہ ہیں اور تابعین کے چوتھے طبقہ میں شمار ہوتے ہیں، تاریخِ اسلام اُن کا یہ احسان کبھی فراموش نہیں کر سکتی کہ محض ان کی سعیِ بلیغ اور سیاست کے باعث سلیمان عبدالملک کی وفات کے بعد حضرت عمر بن عبدالعزیز سریر آرائے خلافت ہوئے جن کی خلافت علی منہاج الخلافۃ الراشدہ تھی۔ یہ کس ترکیب و تدبّر سے خلیفہ ہوئے ؟ اس کی مفصل روداد بڑی دلچسپ ہے، مگر یہاں اس کا موقعہ نہیں ہے۔ پھر چھٹی صدی ہجری میں ابو عبداللہ محمد بن تومرت جو نہایت متقی و پرہیزگار اور بلند پایہ عالم و زاہد تھے انھوں نے مغرب میں جو خالص اسلامی طرز کی حکومت قائم کی تو یہ کس کا فیضِ اثر تھا ؟ امام غزالی اور اُن کے ہم عصر علماء و فضلاء کا جن سے ابن تومرت نے باقاعدہ حدیث و فقہ کا درس لیا تھا یا کسی اور کا ؟ علاء الدین خلجی جو نہایت خود سر اور بد دماغ بادشاہ تھا اُس کے سامنے جن قاضی مغیث نے سر بکفن باندھ کر اعلانِ حق کیا اور خزانۂ شاہی میں بیجا دستبرد کرنے سے ٹوکا تھا طبقۂ علماء سے تعلق رکھتے تھے یا حکمراں طبقہ سے ؟ پھر کون نہیں جانتا کہ شہنشاہ اکبر کے ہاتھوں اسلام پر کیسی کچھ قیامت نہیں گذر گئی تھی اس کے سامنے سینہ سپر ہو کر کس نے اس صورتِ حال کو بدلا ؟ مجدد الف ثانی اور ان کی جماعت نے جو سرخیلِ علمائے دین تھے

اورنگ زیب عالمگیر کی وفات کے بعد مغلیہ سلطنت پر جب زوال آیا اور مرہٹوں نے ملک میں امن و امان کو تہ و بالا کر ڈالا تو اس کے خلاف کس نے آواز اُٹھائی؟ اور احمد شاہ ابدالی نے پانی پت کے میدان میں مرہٹوں کو شکست فاش دیکر ملک کو اُس مصیبت سے بچالیا' تو یہ سب کس کی جد و جہد اور سعی و کوشش کا اثر تھا؟ حضرت شاہ ولی اللہ الدہلوی اور اُن کی جماعت کا۔ ذرا پیچھے پلٹ کر اور دیکھیے، سلطان محمد تغلق کی وفات کے بعد فیروز شاہ تغلق جیسا دیندار اور راسخ العقیدہ مسلمان اورنگ آرائے حکومت ہوا تو اس میں حضرت شیخ نصیر الدین چراغ دہلوی کی کوششوں کا دخل تھا' جیسا کہ ملا عبد القادر بدایونی نے لکھا بھی ہے۔ فیروز شاہ کے عہد سے پہلے سے چالیس بینتالیس کے قریب غیر شرعی اور ظالمانہ ٹیکس مروج چلے آ رہے تھے' فیروز شاہ خود بھی عالم اور خدا ترس بادشاہ تھا اور ادھر علما نے بھی اس طرف متوجہ کیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اُس نے وہ سب ٹیکس یک قلم منسوخ کر دیئے۔ مامون رشید کی سرپرستی میں خلقِ قرآن کا جو عظیم فتنہ اٹھا تھا اُس کا سدِ باب امام احمد بن حنبل نے سخت شدائد و مصائب کو برداشت کر کے جس عزم و ہمت سے کیا اُس سے تاریخ کا ہر طالب علم واقف ہے۔

اللہ تعالیٰ اپنی رحمتیں نازل فرمائے اُن گدایانِ سکندر دماغ و دارا دل پر جنھوں نے فقر و درویشی کے باوجود ہر موقع پر اُن کی ناانصافیوں اور ظلم و جبر پر بے جھجک ٹوکا اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا فرض انجام دیکر ایک طرف خلقِ خدا کو اُس مصیبت سے نجات دی جس میں وہ مبتلا تھی اور دوسری جانب خود حکومت کو تباہ ہونے سے بچا لیا۔ کیونکہ ظلم کا انجام اس کے سوا کچھ اور ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ واقعات بیشمار ہیں۔ اُن کا استقصا کیونکر کیا جا سکتا ہے۔ مشتے نمونہ از خروارے کے طور پر چند واقعات سُن لیجیے اُن سے ایمان تازہ ہوگا۔ حضرت یزید بن حبیب مشہور تابعی ہیں' ایک مرتبہ بیمار تھے' مصر کا گورنر ابن سہیل عیادت کے لئے حاضرِ خدمت ہوا۔ گفتگو کے دوران میں اُس نے مسئلہ پوچھا کہ جس کپڑے پر مچھر کا خون لگا ہو اُس سے نماز جائز ہے یا نہیں؟ حضرت یزید بن حبیب نے غصہ سے تلملا کر جواب دیا۔ "تو روزانہ خدا کے بندوں کا خون بہاتا ہے اور مجھ سے مچھر کے خون کا فتویٰ مانگتا ہے!" اموی خلیفہ ہشام بن عبد الملک نے ایک قاصد حضرت اعمش کوفی کے پاس بھیجا کہ ان سے حضرت عثمانؓ

کے مناقب اور حضرت علیؓ کے مثالب لکھوالائے۔ حضرت اعمشؒ نے خلیفہ کا وہ پرچہ قاصد سے لیکر بکری کے منہ میں دے دیا اور فرمایا خلیفہ سے کہدینا کہ اس کے خط کا یہی جواب ہی۔ لیکن جب قاصد نے تحریری جواب دینے پر اصرار کیا تو آپ نے ایک پرچہ پر یہ لکھکر قاصد کے حوالہ کردیا " امیرالمومنین! اگر عثمان میں دنیا بھر کی ساری خوبیاں اور علی میں دنیا بھر کی تمام برائیاں بھی جمع ہوجائیں تو تجھ کو اس سے کیا؟ قیامت میں تو تجھے خود اپنے اعمال کا جواب دینا ہوگا اس لئے تو اپنی خبر لے" ایک مرتبہ عباسی خلیفہ ابوجعفر منصور نے حضرت عبداللہ بن طاؤس کو بلایا اور کسی حدیث کی روایت کی درخواست کی جو اُن کے والد طاؤس بن کیسان کے ذریعہ اُن تک پہونچی ہو ابن طاؤس کو اظہارِ حق کا یوں موقع ملا تو فوراً یہ حدیث بیان کی " قیامت کے دن سب سے زیادہ عذاب اس شخص پر ہوگا جس کو اللہ نے حکومت دی مگر اُس نے ظلم کیا "

اسی خلیفہ منصور کا ایک اور واقعہ ہے ایک مرتبہ ایک مکھی اُس کے مُنہ پر آکر بیٹھی اُس نے اڑادی، مکھی دوبارہ آکر بیٹھ گئی۔ منصور نے اُسے پھر اڑادیا۔ تیسری مرتبہ بھی جب ایسا ہی ہوا تو منصور نے جھنجلا کر مشہور مفسر ابن سلیمان سے جو اس وقت وہاں موجود تھے۔ دریافت کیا " خدا نے مکھی کس ضرورت سے پیدا کی ہے" ابن سلیمان نے برجستہ جواب دیا " گھمنڈ کرنے والوں کا غرور توڑنے کے لئے " منصور اپنا سا منہ لیکر رہ گیا۔

اب آپ خود اندازہ کیجئے کہ جو حضرات اس طرح با جبروت بادشاہوں کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر بات کرتے ہوں۔ کیا اُن کی نسبت یہ کہنا صحیح ہوگا کہ وہ احساسِ کمتری میں مبتلا تھے اور اس لئے حکومت سے بیر رکھتے تھے۔

خاکسارانِ جہاں را بحقارت منگر
تو چہ دانی کہ دریں گرد سوارے باشد

(باقی)

تبصرے

رسائل کے خاص نمبر

اُردوئے معلّٰی غالب نمبر - مرتبہ پروفیسر خواجہ احمد فاروقی ۔ تقطیع متوسط ضخامت ۳۲۴ صفحات ۔ کتابت وطباعت اور کاغذ اعلیٰ ۔ قیمت ۵ روپے ۔ پتہ :- شعبۂ اردو دلّی یونیورسٹی - دلّی - ۶

دلّی یونیورسٹی کے شعبۂ اُردو کے سہ ماہی تحقیقی مجلّہ اُردوئے معلّٰی کا پہلا شمارہ غالب نمبر تھا جس پر برہان میں تبصرہ ہوچکا ہے، یہ اسی مجلّہ کا شمارہ نمبر ۲ و ۳ ہے یہ بھی غالب نمبر ہے اور اس بنا پر پہلے شمارہ کا حصّہ دوم۔ ۲۹ رفروری ۱۹۶۰ء کو دلّی یونیورسٹی میں اس کے شعبۂ اُردو کے زیر اہتمام وانتظام بڑے تزک واحتشام سے یوم غالب منایا گیا تھا جس کا افتتاح ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب نے کیا اور صدارت یونیورسٹی کے سابق وائس چانسلر ڈاکٹر راؤ نے کی۔ اس نمبر کے شروع میں اس تقریب کی دلچسپ روداد، افتتاحی تقریر اور ڈاکٹر تاراچند کی اس موقع پر تقریر اور آئندہ مرزا کی صد سالہ برسی کے موقع پر شعبۂ مذکور کی طرف سے بہت بڑے پیمانہ پر یوم غالب منانے کا پروگرام، یہ سب چیزیں درج ہیں۔ اس کے بعد چند مقالات ہیں۔ پہلا مقالہ غلام رسول صاحب مہر کا ہے جس میں انھوں نے ثابت کیا ہے کہ محرق قاطع برہان کے جواب میں چوالیس صفحہ کا جو رسالہ لطائف غیبی کے نام سے شائع ہوا تھا وہ دراصل سیاح کا نہیں تھا بلکہ خود مرزا کے قلم کا نوشتہ تھا۔ دوسرے مقالہ میں ڈاکٹر گوپی چند نارنگ نے مرزا کے چند نئے اُردو خطوط پیش کئے ہیں جو مولوی مہیش پرشاد کے نظر ثانی کئے ہوئے غیر مطبوعہ خطوط غالب سے ماخوذ ہیں۔ تیسرے مقالہ میں قاضی عبدالودود کے قلم سے ان چیزوں کا تذکرہ ہے جو مرزا سے نسبت تعلق رکھتی ہیں اور کتب خانہ خدا بخش میں محفوظ ہیں۔ اس کے بعد علی الترتیب ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی، ڈاکٹر مختار الدین احمد اور پروفیسر خواجہ احمد فاروقی نے مرزا کے ایک شعر ایک غیر مطبوعہ اردو تحریر اور حضرت غمگین کے نام چند غیر مطبوعہ فارسی رقعات پر روشنی ڈالی اور انہیں نقل کیا ہے۔ اس نمبر کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ مرزا کا مشہور روزنامچہ غدر جو انھوں نے دستنبو کے نام سے لکھا تھا اس کو بھی بعینہٖ مع اُردو ترجمہ وتوضیحی حواشی کے شائع کردیا گیا ہے۔ آخر میں ایک طویل غالب نما ہے۔ ان مستقل مضامین کے علاوہ مرزا کے رنگ میں چند غزلیں بھی ہیں اور مختصر مختلف قسم کی معلومات شذرات کی صورت میں بھی، غرض حصّہ اوّل کی طرح یہ حصّہ دوم بھی غالبیات کے تحقیقی ذخیرہ میں قابلِ قدر اضافہ ہوا ہے اور ادارہ اس کاوش پر لائق مبارکباد ہے۔

تحریک غالب نمبر - مرتبہ گوپال متّل، تمکین کاظمی، محمود سعیدی صاحبان۔ تقطیع کلاں، ضخامت ۱۰۰ صفحات - کتابت وطباعت اور کاغذ بہتر۔ قیمت عہ - پتہ : ۹ - انصاری مارکیٹ - دریا گنج - دہلی ۶

تحریک اُردو کا ادبی ماہنامہ ہے اُس نے اپریل اور مئی ۱۹۶۱ء کی دو اشاعتوں کو یکجا کرکے غالب نمبر کے نام سے شائع کیا ہے۔ اس میں مولانا امتیاز علی خاں عرشی کا مقالہ "غالب اور برہان" قاضی عبدالودود کا مقالہ "غالب اور بلند پایہ محققانہ مضامین ہیں، ان کے علاوہ چند اور مقالات "غالب کی شخصیت"۔ "غالب کا نظریۂ حیات" ڈاکٹر سید حمید الدین غالب - ایک مطالعہ سید عالم خوندمیری۔ حقیقت عالم مرزا غالب کی نظر میں۔ اگرچہ مختصر ہیں مگر دلچسپ ہیں اور ان سے مرزا کی شخصیت یا اُن کے فن پر کچھ روشنی ضرور پڑتی ہے۔ مگر یہ دیکھ کر تعجب ہوا کہ دستنبو کا اُردو ترجمہ محمود سعیدی صاحب کے

قلم ہے اس میں بھی ہے۔ ممکن ہے انھوں یہ ترجمہ پہلے کر لیا ہو اور چھپا بعد میں ہو بہرحال یہ نمبر بھی معلومات افزا اور لائق مطالعہ ہے

فروغ اُردو لکھنؤ جگر نمبر - مرتبہ سید احتشام حسین و ڈاکٹر شجاعت علی سندیلوی۔ تقطیع خورد۔ ضخامت ۲۱۴ صفحات کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت چھ روپیہ۔ پتہ :- دفتر فروغ اُردو۔ نعمت روڈ۔ لکھنؤ۔

فروغ اردو لکھنؤ اگرچہ بظاہر کمتر ہو مگر سنجیدہ ادبی ماہنامہ ہونے کے اعتبار سے بقیمت بہتر کا مصداق ہے یہ ضخیم نمبر حضرت جگر کی یاد میں ہے۔ مرحوم کو اگرچہ شہنشاہ تغزل کے لقب سے عام طور پر یاد کیا جاتا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ اُن کا اُردو شاعری میں مرتبہ کیا تھا؟ اس کا فیصلہ ابھی نہیں ہو سکتا۔ چند برس گذرنے پر ہی اُس کی تعیین کی جاسکتی ہے چنانچہ زیر تبصرہ نمبر میں جو مضامین ہیں وہ مرحوم کے اخلاق اور اُن کی شخصیت سے متعلق ہیں اور یا اُن کی شاعری سے متعلق ہیں بھی تو ان میں عموماً ایک سی باتیں کہی گئی ہیں اور اصل تنقید کسی میں بھی نہیں ہے۔ بہرحال یہ نمبر اس اعتبار سے بڑا کامیاب اور لائق مطالعہ ہے کہ اس میں جگر کی شخصیت۔ اخلاق۔ اور اُن کی شاعری سے متعلق بیک وقت جو مواد مل سکتا ہے اب تک کسی اور جگہ نہیں مل سکتا۔ لکھنے والوں میں نئے پُرانے دونوں قسم کے ارباب قلم شامل ہیں امید ہے کہ ارباب ذوق اس کی قدر کریں گے۔

صبح نو پٹنہ جگر نمبر - مرتبہ وفا ملک پوری۔ تقطیع کلاں۔ ضخامت ۷۰ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر قیمت ایک روپیہ ۲۵ نئے پیسے۔ پتہ :- دفتر صبح نو۔ پوسٹ بکس نمبر ۴۲۔ پٹنہ ۴

اس میں شروع کے آٹھ صفحوں میں نظمیں اور قطعاتِ تاریخ ہیں جن میں شعرائے کرام نے جگر کی وفات پر اپنے دلی تاثرات کا اظہار کیا ہے۔ لکھنے والوں میں ملک کے مشاہیر شعراء بھی شامل ہیں جن کی نظمیں تاثراتی ہونے کے علاوہ فن کارانہ بھی ہیں اس کے بعد مضامین ہیں جو تعداد میں پندرہ ہیں مگر مختصر ہیں اور اُن میں یا ذاتی مشاہدات و تاثرات ہیں اور یا شہنشاہِ تغزل کی بارگاہ میں خراجِ عقیدت پیش کیا گیا ہے۔ آخر میں جمیل مظہری اور اختر قادری کی آویزش باہم جس کا چرچا سہیل کے مظہری نمبر کے بعد سے ہی نہایت افسوسناک اور شرم انگیز طریقہ پر شروع ہو گیا تھا اُسی کے بارہ میں چند خطوط ہیں۔ مجموعی اعتبار سے یہ نمبر بھی جگر کی زندگی اور اُن کے اوصاف و کمالات کے مختلف پہلوؤں پر ایک اچھا۔ مستند اور قابلِ مطالعہ مواد کم تا ہم اور اس لئے لائق قدر ہے۔ ماہ منیر خاں نے غالباً سبقت قلم سے مراد آباد کو "قصبہ" لکھدیا ہے۔ حالانکہ وہ اترپردیش کا مشہور اور بارونق شہر ہے نیز لطف کی بات یہ ہے کہ ماہ منیر خاں صاحب لکھتے ہیں کہ جگر مراد آباد میں پیدا ہوئے تھے مگر اسی نمبر میں ثریا محبوب ندرت لکھتی ہیں کہ جگر بنارس میں متولد ہوئے تھے۔ اب "کوئی بتلاؤ کہ ہم بتلائیں کیا"

مجلس حیدرآباد مولوی عبدالحق نمبر - مرتبہ محمد منظور احمد صاحب۔ ضخامت ۲۲۰ صفحات۔ ٹائپ عمدہ اور جلی قیمت تین روپیہ۔ پتہ :- اردو مجلس۔ اُردو ہال۔ حمایت نگر۔ حیدرآباد (آندھرا پردیش)

مجلس۔ اُردو مجلس حیدرآباد کا بلند پایہ سہ ماہی مجلہ ہے۔ زیر تبصرہ نمبر اُس کی دو اشاعتوں کا مجموعہ ہے جو مولوی عبدالحق کے نام سے معنون ہے۔ موصوف علمی تحقیقی۔ ادبی اور عام خدمات کے اعتبار سے اس دور میں ایک اہم اور عظیم شخصیت کے مالک ہیں۔ وہ اپنی ذات سے ایک ادارہ اور ایک انجمن ہیں۔ انھوں نے تنہا وہ کام کئے ہیں کہ اداروں سے بن پڑنا مشکل ہے۔ اس لئے بجا طور پر یہ نمبر موصوف کی عظیم الشان خدمات کے اعتراف و تشکر میں شائع کیا گیا ہے اس میں تاثراتی مضامین بھی ہیں جن سے مولوی صاحب کے اخلاق و عادات اور اُن کی طبعی و مزاجی خصوصیات پر روشنی پڑتی ہے اور وہ مضامین بھی ہیں جن میں موصوف کے علمی و ادبی کارناموں اور اُن کی خصوصیاتِ تحریر و انشاء کا جائزہ

لیا گیا ہے۔ اس دوسری قسم کے مضامین میں اسلوب احمد صاحب انصاری خواجہ حمید الدین شاہد خلیق انجم، نثار احمد فاروقی بصیر الدین ہاشمی، رفیعہ سلطانہ، سیدہ جعفر اور ثمینہ شوکت کے مضامین دلچسپ اور پڑھنے کے لائق ہیں۔ ایک حصہ منظومات کے لئے وقف ہے جس میں مختلف ہندو مسلم معروف و غیر معروف شاعروں نے بابائے اردو کی خدمت میں نذرانۂ عقیدت پیش کیا ہے اس کے بعد پیامات ہیں اور تاثرات کا ایک باب ہے جس میں خود ایک خط مولوی صاحب کا بھی ہے اور مختلف اردو کے ادیبوں اور انجمن ترقی اردو کے عہدہ داروں نے اپنے تاثرات لکھے ہیں آخر میں مولوی صاحب کے چند خطوط ہیں۔ نمبر تاریخی، ادبی اور سوانحی ہر حیثیت سے اردو زبان و ادب کے طلباء کے مطالعہ کے لائق ہے۔

رسالہ رہنمائے تعلیم دلی کا سالنامہ ۔ مرتبہ سردار صاحب ماسٹر جگت سنگھ، تقطیع کلاں ضخامت ڈیڑھ سو صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت دو روپیہ۔ پتہ:۔ دفتر رہنمائے تعلیم۔ مفتی والان۔ دریا گنج۔ دہلی ۶

یہ نصف صدی سے اوپر پرانا رسالہ ہے جو اردو، پنجابی اور ہندی میں شائع ہوتا ہے۔ نہایت خاموشی، خلوص اور استقلال و پامردی سے تعلیمی اور سماجی خدمات انجام دے رہا ہے۔ تعلیم کا اصل مقصد ہے انسانیت کی قدر و منزلت پہچاننا اور اعلیٰ اقدارِ حیات کو اپنا کر انسانی مجد و شرف کی ترقی کے لئے کوشش کرنا۔ اس رسالہ میں جو مضامین شائع ہوتے ہیں اسی مقصد کے ماتحت ہوتے ہیں، چنانچہ اس خاص نمبر میں تعلیمی مضامین بھی ہیں اور ادبی بھی۔ اخلاقی بھی ہیں اور سماجی اصلاح سے متعلق بھی۔ ناظرینِ برہان کو شاید یاد ہو کہ اس رسالہ کے ایڈیٹر وہی فاضل بزرگ ہیں جنھوں نے پانچ چھ برس ہوئے برہان میں ایک محرمہ کے جواب میں ایڈیٹر نے "حضرت علی کا نکاح ثانی" کے زیر عنوان ایک مقالہ لکھا تھا اور سردار صاحب نے اسے پڑھکر ایڈیٹر کے نام بڑی تعریف و تحسین کا خط لکھا تھا۔ سردار صاحب کا یہ خط اداری نوٹ کے ساتھ انہیں دنوں برہان کے نظرات میں شائع کر دیا گیا تھا۔ جناب موصوف نے زیر تبصرہ سالنامہ کے صفحہ ۵۴ و ۵۵ پر نظرات کے اس پورے حصہ کو اپنے نوٹ کے ساتھ نقل فرما کر ایک بھولی بسری یاد پھر تازہ کر دی جو اُن کی بزرگانہ شرافت و وسعت قلبی کی دلیل ہے۔ یہ رسالہ صحیح معنی میں رہنمائے تعلیم ہے اور علی الخصوص یہ سالنامہ تو خاصہ کی چیز ہے اس کا مطالعہ دلچسپ بھی ہوگا اور مفید بھی

چراغِ راہ کراچی کا نظریہ پاکستان نمبر ۔ مرتبہ جناب خورشید احمد و محمود فاروقی صاحب تقطیع کلاں ضخامت ساڑھے پانسو صفحات کتابت و طباعت بہتر قیمت پانچ روپیہ۔ پتہ:۔ دفتر چراغ راہ کراچی ۱

چراغ راہ کے خاص نمبر ہمیشہ نہایت مفید اور معلومات افزا ہوتے ہیں چنانچہ یہ نمبر بھی جو چار حصوں پر تقسیم اور ہندو پاک کے اور بعض بیرونی اکابر و علماء و زعماء کے افکار و رشحات قلم پر مشتمل ہے۔ ایسا ہی ہے۔ پاکستان کا نظریہ کب پیدا ہوا۔ اس کی اصل حقیقت اور اس کے اغراض و مقاصد کیا ہیں اور وہ کونسے تاریخی اسباب ہیں جنھوں نے اس کو جنم دیا۔ پھر یہ نظریہ ایک عملی حقیقت کس طرح بنا۔ وجود میں آنے تک اسے کن منزلوں سے گذرنا پڑا اور جب سے یہ وجود میں آیا ہے اس وقت سے اب تک کی اس کی سرگذشت کیا ہے؟ اور اگر اب تک اصل مقصد بروئے کار نہیں آیا تو کیوں؟ اس راہ میں قومی اور بین الاقوامی رکاوٹیں کیا ہیں؟ اور انہیں کیونکر دور کیا جا سکتا ہے؟ مستقبل میں اس سلسلہ میں کیا امکانات ہیں؟ یہ وہ تمام مباحث و مسائل ہیں جن پر اس خاص نمبر میں بہت سیر حاصل اور مدلل و سنجیدہ بحث کی گئی ہے۔ ظاہر ہے اتنے ضخیم نمبر میں مختلف حضرات کے جو افکار و آراء پیش کئے گئے ہیں ان سب سے بیک وقت اتفاق کر لینا ہر ایک کے لئے ضروری نہیں ہے لیکن اس میں ذرا شبہ نہیں کہ یہ نمبر بڑی محنت اور عرق ریزی سے اور بڑے سلیقہ اور خوش اسلوبی سے مرتب کیا گیا ہے۔ اصل موضوع بحث کا کوئی گوشہ ایسا نہیں ہے جو تشنہ رہ گیا ہو۔ اس حیثیت سے اس کو موضوع متعلقہ پر "حوالہ کی کتاب" سمجھنا چاہیئے۔ پھر بڑی خوبی زبان و بیان کی سنجیدگی اور ہر ایک کا پاسِ ادب ہے۔ امید ہے سابقہ خاص نمبر کی طرح یہ نمبر بھی مقبول ہوگا

چراغ راہ سالنامہ ۔ ضخامت ۲۷۴ صفحات کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت دو روپیہ پچاس پیسے

یہ اگرچہ ایک ادبی پیشکش ہے جس میں تنقیدی اور ادبی مضامین اور نظموں اور غزلوں کے علاوہ ایک حصہ جگر مرادآبادی ۲۵ء مرحوم پر مضامین و مقالات کے لئے مخصوص ہے۔ تاہم بعض مضامین جو جگہ کی تنگی کی وجہ سے نظریۂ پاکستان نمبر میں نہیں آ سکے تھے وہ اس میں شامل کر دیئے گئے ہیں۔ جگر صاحب پر جو مضامین ہیں وہ اس نمبر کی نمایاں خصوصیت ہیں۔ اس کے علاوہ اور مضامین بھی معیاری اور لائق مطالعہ ہیں۔

تاریخ اسلام کا مکمل کورس

تاریخِ اسلام کا یہ سلسلہ جو تاریخِ ملت کے نام سے مشہور ہے اور مقبولِ عوام و خواص ہو چکا ہے۔ مختلف خصوصیتوں کے لحاظ سے نہایت ممتاز ہے۔ زبان کی سلاست، ترتیب کی دل نشینی اور جامعیت اس کی ایسی خصوصیتیں ہیں جو آپ کو اس سلسلہ کی دُوسری کتابوں میں نہیں ملیں گی۔ خلفاء اور سلاطین کی شخصی زندگی کے سبق آموز واقعات کو اس میں اہتمام کے ساتھ اُجاگر کیا گیا ہے۔ اس کتاب کے مطالعہ کے بعد تاریخ اسلام کے تمام ضروری اور مستند حالات سامنے آجاتے ہیں۔

اسکولوں اور کالجوں کے نصاب میں داخل ہونے کے لائق کتاب

جلد اول	نبی عربی	ایک روپیہ آٹھ آنے	جلد ششم	خلافتِ عباسیہ (حصہ دوم)	چار روپے بارہ آنے
جلد دوم	خلافتِ راشدہ	تین روپے آٹھ آنے	جلد ہفتم	تاریخِ مصر	تین روپے چار آنے
جلد سوم	خلافتِ بنی اُمیہ	تین روپے آٹھ آنے	جلد ہشتم	خلافتِ عثمانیہ	تین روپے چار آنے
جلد چہارم	خلافتِ ہسپانیہ	دو روپے	جلد نہم	تاریخِ صقلیہ	ایک روپیہ بارہ آنے
جلد پنجم	خلافتِ عباسیہ (حصہ اول)	تین روپے بارہ آنے	جلد دہم	سلاطینِ ہند	تین روپے آٹھ آنے
			جلد یازدہم	سلاطینِ ہند دوم	تین روپے آٹھ آنے

قیمت مکمل سیٹ غیر مجلد اکتیس روپے آٹھ آنے مجلد چونتیس روپے

مکتبہ برہان جامع مسجد دہلی-۶

اگست ۱۹۶۱ء

بُرہان

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی، مذہبی اور ادبی ماہنامہ

"بُرہان" کا شمار اول درجے کے علمی، مذہبی اور ادبی رسالوں میں ہوتا ہے اس کے گلدستے میں نفیس اور بہترین مضمونوں کے پھول بڑے سلیقے سے سجائے جاتے ہیں۔ نونہالانِ قوم کی ذہنی تربیت کا قالب درست کرنے میں "بُرہان" کی قلم کاریوں کا بہت بڑا دخل ہے۔ اسکے مقالات سنجیدگی، متانت اور زورِ قلم کا لاجواب نمونہ ہوتے ہیں۔ اگر آپ مذہب و تاریخ کی قدیم حقیقتوں کو علم و تحقیق کی جدید روشنی میں دیکھنا چاہتے ہیں تو ہم آپ سے بُرہان کے مطالعے کی سفارش کرتے ہیں، یہ علمی اور تحقیقی ماہنامہ اکیس ۲۱ سال سے پابندیٔ وقت کے ساتھ اس طرح شائع ہوتا ہے کہ آج تک ایک دن کی تاخیر نہیں ہوئی۔

"بُرہان کے مطالعہ سے آپ کو "ندوۃ المصنفین" اور اُس کی مطبوعات کی تفصیل بھی معلوم ہوتی رہے گی، آپ اگر اس ادارے کے حلقۂ معاونین میں شامل ہوجائیں گے تو بُرہان کے علاوہ اُس کی مطبوعات بھی آپ کی خدمت میں پیش کی جائیں گی۔

صرف "برہان" کی سالانہ قیمت چھ روپے۔ دُوسرے مُلکوں سے گیارہ شلنگ

حلقہ معاونین کی کم سے کم سالانہ فیس تیس ۳۰ روپے

مزید تفصیل دفتر سے معلوم کیجئے

بُرہان آفس اُردو بازار جامع مسجد دہلی

حکیم مولوی محمد ظفر احمد پرنٹر و پبلشر نے الجمعیۃ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر برہان دہلی سے شائع کیا۔

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

مرتب

سعید احمد اکبرآبادی

برہان

جلد (۴۷) ربیع الاول ۱۳۸۱ھ مطابق ستمبر ۱۹۶۱ء شمارہ (۳)

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

افسوس ہے پچھلے مہینہ ڈاکٹر مولوی عبد الحق نے ۹۲ برس کی عمر میں مری میں انتقال کیا اور کراچی میں دفن ہوئے۔ وہ غالباً علی گڈھ کے سب سے پرانے طالب علم تھے جنھوں نے سرسید احمد خاں، مولانا شبلی، مولانا حالی اور اُس زمانہ کے دوسرے اکابر علم وادب سے استفادہ کیا اور اُن کی صحبتوں اور مجلسوں سے فیض پایا تھا۔ وہ ۱۸۷۰ء میں ضلع میرٹھ کے ایک قصبہ ہاپوڑ میں پیدا ہوئے۔ یہاں مڈل تک تعلیم پائی۔ پھر علی گڈھ چلے آئے اور یہاں سے ۱۸۹۴ء میں بی اے کا امتحان پاس کیا۔ اس کے بعد حیدرآباد منتقل ہو گئے جہاں اُن کی زندگی کے بہترین ایام بسر ہوئے۔ ایک اسکول کے ہڈماسٹر مقرر ہوئے پھر انسپکٹر آف اسکولز کے عہدے پر فائز ہوئے۔ اُس سے ترقی کی تو اورنگ آباد کالج کے پرنسپل بنائے گئے۔ اس کے بعد مولوی وحید الدین سلیم کا انتقال ہوا تو اُن کی جگہ جامعہ عثمانیہ میں اُردو کے پروفیسر ہوئے۔ موصوف جہاں اور جس حیثیت میں رہے اپنی لیاقت وقابلیت، حسنِ کارکردگی اور فرض شناسی کے باعث نمایاں اور ممتاز ہو کر رہے۔ لیکن قدرت نے جس اصل کام کے لئے پیدا کیا تھا اور جس کے باعث انھیں بڑی شہرت اور عظمت نصیب ہوئی وہ ابھی اپنی تکمیل کے لئے اُن کے واسطے چشم براہ تھا۔ چنانچہ جب وہ انسپکٹر آف اسکولز تھے انھیں دنوں (۱۹۱۲ء میں) انجمن ترقی اردو کے سکریٹری منتخب ہوئے۔ انجمن اب تک محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کی ایک شاخ کی حیثیت رکھتی تھی۔ لیکن مولوی عبد الحق صاحب نے اس کو اتنی ترقی دی کہ وہ جلد ہی ایک مستقل انجمن بن گئی اور اس کی سرگرمیوں کا حلقہ وسیع تر ہوتا چلا گیا۔

انجمن کے سکریٹری منتخب ہونے سے لیکر اپنی زندگی کے آخری سانس تک موصوف نے اُردو زبان وادب کی ہمہ جہتی خدمات جس محنت واستقلال، عزم وہمت اور ایثار وقربانی کے ساتھ کم وبیش ایک نصف صدی تک انجام دی ہیں وہ صرف اُردو زبان وادب کے حلقوں میں نہیں بلکہ تاریخ کے بڑے لوگوں کی صف میں جگہ دینے کے لئے کافی ہیں۔ وہ بیک وقت اُردو کے صاحب طرز ادیب اور محقق بھی تھے اور بلند پایہ خاکہ نگار ولغت نویس

بھی، اونچے درجہ کے مولف ومصنف بھی اور مترجم بھی - وہ خود بھی بے تکان اور پابندی سے کام کرتے تھے اور دوسروں سے کام لینا اور انھیں کام کا آدمی بنانا بھی خوب آتا تھا۔ بڑھاپے میں اس مستعدی اور حاضر حواسی سے اپنے فرائض انجام دیتے تھے کہ اچھے اچھے نوجوان بھی ان کے سامنے پانی بھرتے نظر آتے تھے انھیں اردو زبان کے ساتھ سچ مچ والہانہ عشق تھا اور اس کے لئے انھوں نے اپنی ہر چیز قربان کر دی تھی ۔

تقسیم کے بعد موصوف دلی سے کراچی منتقل ہو گئے (اور واقعہ یہ ہے کہ ان کا یہ انتقال بہت ہی مجبوری کی حالت میں ہوا ورنہ وہ ہندوستان میں ہی رہ کر اردو کے لئے مرجانے کی آس لگائے بیٹھے تھے) اور خیال تھا کہ وہاں اردو کو مخالفتوں سے واسطہ اور اپنوں کی بے توجہی کا گلہ نہ ہوگا لیکن اس کے برعکس انھیں وہاں بھی اردو کے لئے اپنوں اور بیگانوں سے وہی جنگ کرنی پڑی جو وہ ہمیشہ کرتے چلے آئے تھے، پاکستان کی موجودہ حکومت نے بے شبہ ان کی قدر شناسی کی اور اب وہ اس قابل ہوئے تھے کہ حکومت کی توجہ اور امداد سے اردو کا کام خاطر خواہ انجام دے سکیں مگر اب ان کا پیمانۂ حیات لبریز ہو چکا تھا۔ شعر

ہائے کس وقت ہوئیں دونوں مرادیں حاصل		یار بالیں پہ جو آیا تو قضا بھی آئی

ابھی مولوی عبدالحق کو دنیا سے سدھارے پورا ایک ہفتہ بھی نہیں ہوا تھا کہ مولانا سید عطاء اللہ شاہ بخاری کے ملتان میں وفات پا جانے کی خبر ملی۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ ۔ شاہ جی نجیب الطرفین یعنی والد اور والدہ دونوں کی طرف سے سید تھے ۔حضرت شاہ عبدالقادر جیلانی سید محمد شاہ بخاری اور سید عبدالغفار بخاری جو اکابر اولیاء وصوفیا میں سے تھے اسی خاندان کے مورثان اعلیٰ میں سے ہیں ۔ شاہ جی کے خاندان میں جو بزرگ سب سے پہلے ہندوستان آئے وہ سید اکمل الدین بخاری تھے جنھوں نے حضرت شاہ غلام علی دہلوی سے سند خلافت حاصل کر کے مہاراجہ رنجیت سنگھ کے عہد حکومت میں پنجاب کے ضلع گجرات میں مستقل بود وباش اختیار کر لی تھی - مرحوم کی والدہ سیدہ فاطمہ اور ان کے دادا میر سید عبدالسبحان کشمیر سے منتقل ہو کر عظیم آباد پٹنہ میں آبسے تھے۔ ان کی بیٹی حضرت خواجہ باقی باللہ کی نواسی تھیں اس طرح حضرت خواجہ شاہ جی کے ننھیالی بزرگوں میں شامل ہیں۔ شاہ جی کی والدہ کے انتقال کے بعد ان کے والد سید ضیاء الدین نے بیٹے کو نانا نانی کے پاس چھوڑا اور گجرات لوٹ آئے جہاں عقد ثانی کر لیا۔ اس طرح شاہ جی کی ابتدائی تعلیم وتربیت

پٹنہ میں ہوئی جو دلّی اور لکھنؤ کے بعد اُردو زبان اور شعر و شاعری کا تیسرا مرکز تھا اور اسی کا اثر تھا کہ شاہ جی نسلاً پنجابی ہونے کے باوجود اردو زبان ٹکسالی بولتے اور اُس کے محاورات و ضروب الامثال پر بڑی قدرت رکھتے تھے

مرحوم کسی مدرسہ کے باقاعدہ فارغ التحصیل نہیں تھے۔ انھوں نے عربی فارسی کی ابتدائی کتابیں نانا سے پڑھیں۔ نانی سے اردو بول چال کی زبان سیکھی۔ شاد عظیم آبادی کے اس خاندان سے ذاتی مراسم تھے۔ اس تقریب سے شاہ جی کو بھی شاد عظیم آبادی کی صحبتوں میں بیٹھنے اور اُن سے فائدہ اٹھانے کا موقع ملا۔ ذہانت و فطانت خداداد تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کم عمری میں ہی پختہ ہو گئے۔ دماغ چمک اٹھا اور زبان منجھ گئی۔ پھر پٹنہ سے نکل کر مختلف علماء سے وقتاً فوقتاً کبھی تفسیر کا کبھی حدیث اور فقہ کا درس لیتے رہے لیکن وہ بھی بے ضابطہ اور بے قاعدہ۔

شاہ جی یوں تو علم و فضل اور سیرت و اخلاق کی بہت سی خوبیوں اور کمالات کے جامع تھے جن کی وجہ سے لوگ اُن کی دل سے قدر اور عزت کرتے تھے لیکن ان کا سب سے بڑا کمال جس میں کوئی اُن کا ہم عصر اُن کا شریک نہیں ہو سکتا تھا وہ ان کا کمال خطابت و تقریر تھا۔ گھنٹوں یکساں روانی، جوش اور فصاحت و بلاغت کے ساتھ بولتے تھے اور کیا مجال کہ ایک شخص بھی اُکتا کر مجلس سے اٹھ جائے۔ یہ معلوم ہوتا تھا کہ تقریر نہیں کر رہے ہیں نشہ پلا رہے ہیں سامعین تو سامعین فضا تک پر معلوم ہوتا ہے سکر کا عالم طاری ہو گیا ہے۔ بڑے سے بڑا مخالف بھی اُن کی تقریر سنتا تھا اور جھومتا تھا۔ اُن کے پاس اعجاز بیان اور سحر خطابت کا ایک کارگر حربہ تھا کہ اگر وہ چاہتے تو اپنی شخصیت کی تعمیر کے لئے اس سے زیادہ سے زیادہ کام لے سکتے تھے لیکن اُن کی بے نفسی کا یہ عالم تھا کہ تحریک خلافت، مجلس احرار، کانگریس اور جمعیۃ علماء، ہر میدان میں صرف ایک سپاہی بنے رہے، دوسروں کے تابع رہکر کام کیا لیکن کبھی خود قائد نہیں بنے۔ لیکن ہمارے نزدیک دینی اعتبار سے شاہ جی کے لئے اس سے بڑا کوئی دوسرا شرف اور مقام نہیں ہو سکتا تھا کہ جب انھیں امیر شریعت منتخب کیا گیا تو سب سے پہلے حضرت الاستاذ مولانا سید محمد انور شاہ صاحب کشمیری نے جو اس زمانہ میں علم و فضل میں اللہ کی حجت تھے شاہ جی کے ہاتھ پر بڑی محبت اور عقیدت کے ساتھ بیعت کی۔ یہ صرف دنیا کا ہی سب سے بڑا اعزاز نہ تھا بلکہ یہ بیعت انوری اس کی بھی ضمانت تھی کہ اللہ کے ہاں ان کا حسن عمل اور دینی ولولہ و جوش مقبول ہو چکا ہے اور آج وہ دنیا میں نہیں ہیں تو امید قوی ہے کہ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي کی دعوت قدس کے خلعت فاخرہ سے سرفراز و شادکام ہو رہے ہونگے۔ اللّٰھم اغفرلہ وارحمہ رحمۃ واسعۃ۔

ہندوستان کے متعلق جاحظ کی اجمالی معلومات کا

تفصیلی جائزہ

جناب ڈاکٹر ابو النصر محمد خالدی صاحب ۔حیدرآباد دکن

(۳)

دوسرے گروہ کا خیال ہو' یہ جوتے رات میں بچھوؤں سے اور دن میں کیچڑ سے محفوظ رہنے کے لئے اختیار کئے گئے ہیں کیونکہ کیچڑ ایڑی تلے کی موٹائی کی وجہ سے اندر نہیں آسکتا اور بچھو کی ڈنک ان کو پار نہیں کر سکتی ۔مرورِ ایام سے ایسے جوتے وضع کرنے والے کی مصلحت بھلا دی گئی۔

ایک اور گروہ کہتا ہے' اس کو بادشاہوں نے اس کی کھٹ کھٹ اور چرچر کی وجہ سے اختیار کیا ہو تاکہ اگر وہ اپنی بیویوں' خواصوں اور محرموں کی طرف آنا چاہیں تو جوتے کی آواز قریب آنے' خبردار کرنے اور اپنی آمد کی اطلاع دہی کے مساوی و مترادف سمجھی جائے کیوں کہ عورتیں مختلف حالات وامور میں رہتی ہیں ۔ آواز آنے سے وہ سدھر سنبھل جائیں گی۔

پھر جاحظ اپنے ہدفِ ملامت ابن عبد الوہاب سے کہتا ہے ۔ اسماعیل بن علی کہتا ہے کہ تم ہی نے لوگوں کو ایسے جوتے استعمال کرنے کا حکم دیا' اُن کے بنانے کی ترکیب بتائی لیکن اس کی ساخت کی علت کا راز پوشیدہ رکھا (۱۰۲)

سندھی جوتوں کے متعلق جاحظ کی اس اولین اطلاع سے اتنی بات تو یقینی ہے کہ مغربی ایشیا والوں کو خوش وضع' اونچی ایڑی اور مضبوط تلے والے جوتوں کا استعمال سندھیوں نے سکھایا' اہل مغرب کی عورتوں میں مردوں سے اونچی ایڑی کا جوتا رائج ہے جس سے سینہ لازماً اُبھرا رہتا ہے ۔ کیا عجب ہے کہ یہ عربوں ہی کے واسطے سے وہاں پہونچا ہو۔

جاحظ کے معاصر بزرگ احمد بن حنبل کی رائے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان جوتوں کی وضع قطع بہت خوبصورت ہوتی تھی۔ ممکن ہے ان پر رنگ برنگ کے سوتی یا ریشمی تاگوں سے پھول پتے بھی کاڑھے جاتے ہوں۔

کتاب الورع میں ہے :۔ نعل سندھیہ کے بارے میں شرعی حکم دریافت کیا گیا تو آپ نے کہا :۔ اگر باہر جانا ہو یا کیچڑ ہو تو مضائقہ نہیں لیکن زینت کے لئے اس کا استعمال درست نہیں۔ ایک مرتبہ آپ نے کسی کے پھاٹک پر سندھی جوتا دیکھا تو کہا اس کا پہننے والا شہزادوں سے مشابہت پیدا کرنا چاہتا ہے۔ اسی کتاب میں ہے کہ آپ عورتوں اور بچوں کے لئے بھی اس کا استعمال مکروہ سمجھتے تھے۔ (۱۰۳)

عربوں میں اسی قسم کے سندھی جوتوں کی فوری اور غیر معمولی مقبولیت کی وجہ یہ ہے کہ وہ عمامہ کی طرح جوتوں کو بھی لباس کا ایک نہایت ہی ضروری جزو خیال کرتے تھے جیسا کہ خود جاحظ نے نقل کیا ہے۔ وہ تو یہاں تک کہا کرتے تھے، کہ جب تک عرب تلوار لٹکائے، شملہ باندھے، اچھے جوتے پہنے رہیں گے اور جھگڑا چکانے کے لئے مال سے دست بردار ہونے کو ذلت نہ سمجھیں گے اس وقت تک کوئی ان کو ختم نہیں کر سکتا اور نہ اُن کو زوال آسکتا ہے (۱۰۴)

پہلے پہل نعل سندھیہ یقیناً سندھ سے برآمد ہوتے تھے پھر عراق میں بس جانے والے سندھی ان کو تیار کرنے لگے اور جب طلب بڑھی تو رسد کے لئے مقامی لوگ بھی اس پیشہ میں لگ گئے اور جاحظ کے زمانہ میں تو اس صنعت کے مستقل کارخانے قائم ہو گئے تھے جس کا اجمالی حوالہ البیان میں بھی آیا ہو (۱۰۵)

سیوفِ قلعیہ اور نعلِ سندھیہ کے علاوہ ہندوستان کی کسی اور ایسی صنعتی چیز کا ذکر جاحظ کے یہاں نہیں ملا۔ جو عراق میں درآمد کی جاتی ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہندوستانی صنعتی اشیاء وسیع پیمانہ پر مغربی ایشیا میں برآمد نہیں کی جاتی تھیں، یہاں برآمد ہونے والی چیزوں میں زیادہ تر خام پیداواریں تھیں۔

سندھ کے شہروں میں جاحظ کے یہاں بروص، سندان، قندابیل، قیقان و ملتان کا ذکر صرف ضمناً ملتا ہے۔

بروص (بار بسم اللہ مفتوح را مہملہ مجزوم اور واؤ مفتوح آخری حرف صاد مہملہ یا ضاد معجمہ) ہندوستان کے مغربی ساحلی علاقہ بھروچ واقع گجرات کی تعریب۔

جاحظ کے الفاظ ہیں:۔ کل قوس بندق جیئی بقنا تھا من بروض ۔یعنی غلیل کا تن بروص ہی سے آتا ہے ۔فضل بن عبدالصمد (معاصر ابی نواس) کا شعر ہے۔

انعتُ قوسًا نغت ذی اتقلہ جاء بہا جالب بووضاء

مطلب یہ ہو کر۔ میں کمان کا وصف بیان کروں گا جو بروص سے لائی گئی ہے۔ ایک دوسرے شاعر کا مصرع ہے۔ ع۔ باکفھم قضان بروص قد غدوا۔ یعنی اُن کے ہاتھوں میں بروص کی غلیلیں ہیں۔ فضل کا ایک اور شعر ہے۔

من شِقَقِ خضر بروصیّات صفر اللحاء والخلو قیّات

یعنی کمٹھوں (یا غلیلوں) کے تن سبز بروص بانس کے بنے ہوئے ہیں اور (خشک ہونے پر) اُن کا رنگ زرد و زعفرانی ہے (۱۰۶)

کمان اور اس کے ہم جنس ہتھیار سے متعلق یہاں چند ابتدائی باتیں معلوم رہیں تو شواہد کو سمجھنے اور نتائج اخذ کرنے میں سہولت ہوگی۔

غلیل (عربی = قوس بندق) کمان یا کمٹھے کے دو جزو ہوتے ہیں۔ تن اور چلّہ ۔ غلیل وغیرہ کے دونوں سرے، جہاں چلّہ باندھا جاتا ہے، اصطلاحاً گوشے کہلاتے ہیں۔ غلیل کا چلّہ صرف تانت کا اور کمان کا سوتی ہوتا ہے۔ ہندی غلیل سے صرف پتھر کی گولیاں، کمان سے صرف تیر اور کمٹھے سے حسب موقع چلّہ بدلکر کبھی گولیاں اور کبھی تیر چلائے جاتے ہیں۔ ہندوستان میں غلیل اور کمٹھا صرف بانس سے بنتا تھا اور ان کے گوشہ و تن دونوں کی کانپ ایک ہی ہوتی ہے گوشہ تن میں جڑا ہوا نہیں ہوتا۔ کمان کی بناوٹ میں سینگ، لکڑی اور سریش میں گوندھا ہوا برادہ وغیرہ بھی لگایا جاتا ہے۔ فولادی کمان کے سوا دوسری ہر قسم کی کمان کی ساخت مرکب اور غلیل و کمٹھے کی سادہ ہوتی ہے۔

ہندوستان سے غلیلیں اور کمٹھے زیادہ تعداد میں دساور ہوتے تھے اور کمانیں کم۔ غلیلیں وغیرہ جتنی برآمد ہوتی تھیں اُن سے بہت زیادہ اُن کے متون برآمد کئے جاتے تھے، اور ان سے غلیلیں وغیرہ بنانے کا کام عرب کے جنوبی اور جنوب مشرقی ساحلی علاقوں میں ہوتا تھا۔

عربی زبان میں قنا کے لغوی اور متعین معنی کمان یا نیزہ کا تن ہیں نہ کہ پوری کمان یا مکمل نیزہ۔ سید محمد یوسف بھوپالی کی فاضلانہ تحقیق کی رو سے لفظ قنا سنسکرت لفظ کندا کی تعریب ہے۔ (۱۰۷)

ان تاریخی واقعات سے ثابت ہوا کہ من جملہ بعض اشیار خوردنی وغیرہ کے اہل عرب اپنے اہم ترین اسلحہ، قلعی تلواریں، بروصی کمانیں اور نیزوں کے متون ہندوستان ہی سے حاصل کرتے تھے۔ یہ ہتھیار ہندوستان میں کئی جگہ تیار ہوتے تھے مگر مغربی ملکوں خصوصاً عرب کو بھروچ کی بندرگاہوں سے بھیجے جاتے تھے، کمان اور نیزہ کا بنیادی جزو یہیں سے بار کیا جاتا تھا۔ عرب و ہند میں اسلحہ کی تجارت بھی سنہ ہجری سے کم از کم دو سو سال پہلے سے جاری تھی۔

رسندان۔ بکسر سین مہملہ دوسرا اور آخری حرف نون۔ پہلا نون مجزوم۔ تیسرا حرف دال مہملہ۔ یہ اہرن کے معنیٰ میں فارسی لفظ نہیں ہے بلکہ سنسکرت ہی کے سَندھان (بالفتح ن اول مکسور) کی تخفیف شدہ تعریب ہے۔ سندھان کے لغوی معنی مخزن، سامان اتارنے کی جگہ یا گودام ہیں۔ لفظ سَندھان اور سِندھان کے حرکات منضبط نہ ہونے کی وجہ سے معنی و مقام کی تعیین میں بعض مورخوں کو بڑی غلط فہمی ہوئی ہے (۱۰۸) یہ مقام مستقل بندرگاہ نہیں بلکہ لنگر گاہ تھی جہاں پورا جہاز خالی کیا جاتا تھا اور نہ پورا بھرا جاتا تھا بلکہ کچھ اشیار اتاری جاتی تھیں اور کچھ بار کی جاتی تھیں۔ مرور زمانہ سے اسم عام اسم خاص ہو گیا۔ بمبئی اور سورت کے درمیان یہ ساحلی مقام اب بھی موجود ہے اور سنجان کہلاتا ہے۔ ہار ہوز کی بجائے جیم معجمہ گجراتیوں کا تصرف ہے جو سنسکرت کے سندھان (پہلا نون مکسور) کی مفرّس شکل ہے۔ بروایت بلاذری (۱۰۹) بنو سامہ کے مولیٰ فضل بن ماہان نے سندان فتح کیا اور المامون کو نامۂ فتح کے ساتھ ایک ہاتھی بھی نذر بھیجا۔

قندابیل، بالفتح، وہی ہے جس کو آجکل گنداوے کہتے ہیں، یہ سیبی کے (بکسر سین و ندانہ دار یائے معروف کے بعد بار بسم اللہ مفتوح) جنوب اور قلات کے مشرق میں واقع ہے (۱۱۰) اس کو محمد بن قاسم ثقفی نے فتح کیا تھا (۱۱۱)

قیقان (بفتح قاف دوسرا حرف یار مجہول تیسرا حرف بھی قاف) دریائے سندھ کے بالائی حصہ کا ایک شہر جو اب باقی نہیں رہا۔ (۱۱۲)

ملتان اب بھی موجود ہے، اس کی شہرتِ رفتہ عود کر رہی ہے۔ (۱۱۳)

(۹)

جاحظ کے یہاں شہروں کے متعلق معلومات کی خواہ کتنی ہی قلت کیوں نہ ہو ان میں رہنے والوں کے بارے میں اس نے جو اطلاعیں دی ہیں وہ ان خبروں سے بھی غالباً بہت زیادہ دلچسپ ہیں جو اس نے جانوروں وغیرہ کے متعلق دی ہیں۔ ہندیوں کے متعلق اس کی دی ہوئی بعض اطلاعیں تو عبرت سے بھی خالی نہیں۔ پُرمنفعت تو شاید کبھی ہیں۔

پیوندی نسل کے سلسلہ میں جاحظ نے لکھا ہے:- ورأینا البیسری من الناس وھوالذی یخلق بین البیض والھند لایخرج ذلک النتاج علی مقدار ضخم الابوین وقوتھما ولکنہ یجیئ احسن واملح وھم یسمون الماء اذا خالطتہ الملوحۃ بیسرًا قیاسًا علی ھذا الترکیب الذی حکینا عن البیض والھندیات (۱۱۴)

اس اقتباس کا مفہوم یہ ہے کہ بیسری وہ شخص ہے جس کا باپ سفید فام اور ماں ہندی یا اس کے برعکس ہو۔ ایسوں کی اولاد اپنے والدین کی طرح قوی تن ومضبوط تو نہیں ہوتی لیکن اپنے ماں باپ سے زیادہ خوبصورت اور ان سے زیادہ ملیح ہوتی ہے چنانچہ اس پر قیاس کر کے ایسے پانی کو بھی بَیْسَری کہتے ہیں جس میں نمکینی ہو۔

جاحظ کی ایک دوسری عبارت ہے:- والدجاج الخلاسی من بین النبطی والسندی ..... فاذا کان بین البیضاء والھندی فھو بیسری (۱۱۵) یعنی خلاسی مرغی وہ ہے جو نبطی وہندی جوڑے سے نکلی ہو اور اگر یہ سفید فام اور ہندی جوڑے کے اختلاط کا نتیجہ ہو تو اس کو بیسری کہتے ہیں۔

اس عبارت سے ظاہر ہے کہ بیسری کا اطلاق انسانوں اور حیوانوں کی مخلوط نسل کے ایسے افراد پر ہوتا ہے جن کے والدین میں سے ایک سفید فام اور دوسرا ہندی یا سندھی ہو۔

بَیْسَر بروزن خیبر کی جمع بیاسرہ بروزن قیاصرہ آتی ہے۔ بیاسرہ کے متعلق قاموسیں ہماری

معلومات میں اضافہ اور جاحظ کے بیان کی وضاحت کرتی ہیں۔ البیسری جیل من الہند والسندھ تتاجرھم النواخذۃ لمحاربۃ العدو (۱۱۶) یعنی بیاسرہ ہند یا سندھ کا ایک نسلی گروہ ہے۔ دشمن کا مقابلہ کرنے میں ناخدا معاوضہ پر ان کی خدمات حاصل کرتے ہیں۔

ہم جانتے ہیں کہ بندرگاہوں کی آبادی عموماً بے میل ہوتی ہے۔ ان بندرگاہی باشندوں کی اولاد تو خاص طور پر مخلوط نسل کی ہوتی ہے جن کا پیشہ بحری تجارت یا جہاز رانی ہوتا ہے اور جو عموماً اپنے زادوبوم سے دور رہتے اور مختلف ملکوں کے چکر کاٹتے ہیں چونکہ مخلوط نسل کے ایسے لوگوں کی خاندانی روایتیں سیر و سفر کی ہوتی ہیں اس لئے جب کساد بازاری ہوتی ہے تو ان میں کے کم ہمت ماہی گیری اور جرأت مند قزاقی کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے بعد میں بیسری قزاقی کا ہم معنی ہو گیا حتیٰ کہ بعض قاموسوں میں اس لفظ کے یہی معنی درج کر دیئے گئے ہیں۔

جاحظ کے بیان میں لفظ بیسری کا خالص عربی ہونا ضمناً ثابت ہوتا ہے اس لئے اس کی لغوی و صوتی وضاحت ہو جانی چاہیئے۔

عربی س ب ر کے معنی ہیں کوئی کام قبل از وقت یا بے موقع و محل کرنا جیسے مثلاً پھل کو پکنے سے پہلے توڑنا یا کھانا۔ میعاد سے پہلے قرض کا مطالبہ کرنا، خشک کنوئیں میں پانی تلاش کرنا اسی مادہ س ب ر کے دوسرے بنیادی معنی ہیں۔ دو مختلف جنسوں کی چیزوں کو ملا دینا۔ پکی کھجوریں کچی کھجوروں میں ملا دینا ٹھنڈے پانی میں گرم پانی ملا دینا دوسرے معنی کی مثالیں ہیں۔

جو سفید فام یا سیاہ فام اپنے ہم رنگوں میں شادی نہیں کرتا وہ گویا ایک بے محل کام کرتا ہے۔ ازدواجی تعلق کی وجہ سے دو مختلف رنگ کے افراد ایک ہی رشتہ میں منسلک ہو جاتے ہیں اور اس شرعی اختلاط سے جو اولاد ہوتی ہے وہ تو مادی حیثیت سے بھی مخلوط ہوتی ہے اس لئے بیسری کہلاتی ہے (۱۱۷)

المخصص میں بیاسرہ کا املاء بیماسرہ (یاء کے بعد میم) چھپا ہے (۱۱۸) یہ خطاء کتابت کی ایک بدترین مثال ہے۔

"وہ مسلمان جو ہندوستان میں پیدا ہوا بیسری کہلاتا ہے" یہ معنی مسعودی نے لکھے ہیں (۱۱۹)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مخلوط نسل کے بہت سے افراد اپنے مادر وطن ہندوستان ہی میں سکونت پذیر ہو گئے تھے۔ اُن سے جو اولاد ہوئی وہ بھی بطور نسبت بیسری کہلائی۔

یائے نسبتی سے صرفِ نظر بیسر کی یار ساکن نا مدہے۔ عربوں کا طریقہ ہے کہ جب وہ کسی لفظ کے معنی میں شدت پیدا کرنا چاہتے ہیں تو بعض وقت اس لفظ میں ایک یا دو حرف کا اضافہ کر دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک حرف کے اضافہ سے معنی میں اضافہ لازمی طور پر پیدا ہوتا ہے۔ اپنے ذوق کی بنا پر وہ کسی لفظ میں حرف کا اضافہ کبھی مادہ کے شروع میں کبھی درمیان میں اور کبھی آخر میں کرتے ہیں۔ عصفور میں عین عنصر میں نون اور حلقوم میں میم کا اضافہ ایسا ہی ہے یہ حرفی اضافہ لغوی و صرفی مبالغہ سے علیحدہ چیز ہے (۱۲۰)

چونکہ بیسری کی حقیقت اب تک بہت سوں سے مستور اور بعضوں کے لئے حیران کن رہی تھی اس لئے مندرجہ صدر تفصیل کی معذرت ضروری نہیں معلوم ہوتی۔

سندھ کا دوسرا نسلی گروہ زط ہے۔ یہ ہندی کے جت یا جاٹ کی تعریب ہے۔ بیسری کی طرح زط کی اولین تحریری شہادت غالباً جاحظ ہی کے یہاں ملتی ہے۔ البخلا میں ان کا ذکر بڑے ڈاکوؤں اور البیان میں خلیفہ مامون کے خلاف شورش کرنے والوں اور الحیوان میں جنوں سے مشابہت رکھنے والوں کی حیثیت سے آیا ہے (۱۲۱) اسی کتاب میں ایک اور جگہ مچھر کے متعلق کسی راجز کا ایک مختصر سا رجز نقل ہوا ہے۔ اس کا ایک مصرع ہے: اذ تغنیین غناء الزط۔ مطلب یہ کہ مچھر زطیوں کا گانا گا رہے ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ زط اہل عراق میں مقبول نہیں ہوئے۔

بعد کی ادبی اور تاریخی کتابوں میں زط کے حالات بکثرت آئے ہیں۔ اگر ان سب سے مواد فراہم کیا جائے تو ایک ہندوستانی قوم کی مستقل تاریخ تالیف ہو سکتی ہے۔ بطور نمونہ فتوح البلدان میں ان کے کچھ حالات پڑھے جا سکتے ہیں جن سے عراق میں ان کی اجتماعی اہمیت وغیرہ کا اندازہ ہو سکے گا۔ (۱۲۲)

زطیوں اور بالواسطہ ہندوستانیوں کے لئے یہ فخر کچھ کم نہیں ہے کہ انھیں زطیوں سے ایک ایسی شخصیت پیدا ہوئی جس کو صرف دنیائے اسلام کی غالب اکثریت ہی نے نہیں بلکہ واقف کار غیر مسلم بھی "الامام الاعظم" کے نام سے یاد کرتے رہے ہیں اور کرتے رہیں گے۔

سندھ کا تیسرا نسلی (یا پیشہ ورانہ؟) و لسانی گروہ جس کا ذکر جاحظ کے یہاں ملتا ہے وہ مید ہیں۔

سندھ کے ساحلوں پر جانب مغرب بحرِ فارس تک کئی خانہ بدوش قومیں تھیں۔ ان میں اکثر ملاح تھے۔ سندھی اور ایرانی حکومتوں کی کمزوری کے زمانہ میں یہ سب کے سب ڈاکو بن گئے تھے۔ سندھ پر محمد بن قاسم ثقفی کے حملہ کا فوری سبب بھی مید ہوئے۔ انھوں نے ہی دیبل کے قریب وہ جہاز لوٹ لئے تھے جنھیں مالدیپ کے راجہ نے عراق روانہ کیا تھا۔

جاحظ نے میدوں کا جس طرح ذکر کیا ہے اس سے ایسا متبادر ہوتا ہے کہ وہ ہندیوں کی امن پسندی اور میدوں کی غارت گریوں سے واقف تھا (۱۲۳)

ہندوستانیوں کی جسمانی خصوصیتوں کے بارے میں گزر چکا ہے کہ وہ خوب رو و خوش قامت ہوتے ہیں اور اُن کی مخلوط اولاد تو بڑی ہی دلکش ہوتی ہے۔ سندھیوں کی دماغی صلاحیتوں کا اعتراف جاحظ نے جس طرح کیا ہے اس میں قطعاً کوئی مبالغہ نہیں معلوم ہوتا۔ وہ کہتا ہے:- سندھی جس کا کان چھدا ہوا ہو ــــــ بچپن ہی سے بادیۂ عرب میں پرورش پائے تو ابو ھدیہؔ اور ابو مطرف غنوی سے زیادہ فصیح اللسان ہوتا ہے درانحالیکہ دوسری قوموں کے بچے بادیۂ عرب میں پرورش پانے کے باوصف فصیح اللسان نہیں ہو سکتے (۱۲۴)

لیکن عمر رسیدہ ہونے کے بعد اگر کوئی سندھی عربوں میں رہے تو اُس کی زبان فصیح اور رواں نہیں ہو سکتی۔ اس کا لہجہ تو بدل ہی نہیں سکتا خواہ وہ پچاس سال تک بھی تیمیوں، قیسیوں، یا ہوازن میں کیوں نہ رہے سندھی عموماً جیم کا تلفظ ذال سے یا زا سے اور شین معجمہ کا سین مہملہ سے کرتے ہیں۔ مجھے محمد بن عباد نے اطلاع دی کہ ایک سندھی عورت اونٹ پر بیٹھی، جب اونٹ چلا اور یہ جھکولے کھانے لگی تو کہا:- ھذا اللہ مل بن کس تا بالسں (۱۲۵)

جاحظ کا کہنا ہے اور کہنا کیا عینی شہادت ہے کہ سندھیوں کو صرافی سے طبعی مناسبت ہے۔ بطور تاکید وہ یہ بات الحیوان میں بھی دہراتا ہے جو فخر السودان میں کہہ چکا ہے کہ بصرہ کے سیٹھ ساہوکاروں کے صاحبِ کیسہ و خزانہ صرف سندھی ہوتے ہیں۔

محمد بن سکن نحو کے ایک عالم و معلم گذرے ہیں انھوں نے ابو روح فرج نامی ایک سندھی غلام خریدا،

ابورزح نے اپنی مہارت و دیانت سے اتنا مال کمایا کہ بصرہ کے اکثر صرافوں اور بربھار یعنی بیش بہا، کمیاب و نادر اشیاء، کا کاروبار کرنے والوں نے سندھیوں کو بہت بابرکت سمجھا اور ان کی خدمات حاصل کیں۔

حق یہ ہے کہ معاملہ صاف رکھنے اور اپنے ہم پیشوں کو لانے بسانے میں یہ بہت خوب ہیں (۱۲۶)

ہندوستان کی ان تمام بیش قیمت، کم یاب، قابلِ تحفہ اور نادر اشیاء کو مجموعی طور پر عربی میں بربھار کہتے ہیں گویا فوج، کتب خانہ اور منده وغیرہ کی طرح یہ اسم جمع ہے۔ بھار عربی میں وزن، بوجھ، مقدارِ معین کے معنی میں بہت قدیم ہے۔ قاموسوں میں اس کی منظوم و منثور شہادتیں بھی ہیں، نثری شاہد کے راوی نے آخر میں لکھا ہے: وسمعت ان البهار جلد ثور (۱۲۷) یعنی میں نے سنا ہے کہ بہار بیل کی کھال کو کہتے ہیں۔

سبھی کہتے ہیں بھار معرب ہے لیکن اصل کا پتہ لگانے کی کوشش کوئی نہیں کرتا۔ "تحقیق بعض الالفاظ الهندية المعربة" کے فاضل مؤلف کا خیال صحیح معلوم ہوتا ہے جو کہتے ہیں بھار سنسکرت کا لفظ ہے اس کے معنی ہیں وزن، بوجھ، مقررہ مقدار، فارسی میں بار۔

"بربھار" میں بر کے کیا معنی ہیں؟ ہمارا خیال ہے کہ یہ فارسی کا بار ہے کثرتِ استعمال اور بھار سے ملنے پر الف گر گیا۔

"ترادفی مرکب" اس زمانہ کی تاریخ ہے جب کہ بائع و مشتری کی زبانیں مختلف تھیں۔ اسی کے ساتھ یہ ان تعلقات کا بھی مظہر ہے جو دو مختلف زبانیں بولنے والوں میں تجارتی، تہذیبی یا سیاسی حیثیت سے پیدا ہوتے ہیں۔ تجارت میں ہندی بائع یا مشتری فارسی والے کو سمجھانے کے لئے بار اور ایرانی بائع یا مشتری ہندی کو اپنا مافی الضمیر واضح کرنے کے لئے بھار کہتا تھا۔ کثرتِ استعمال جب مدتوں جاری رہا تو لوگوں کے ذہن سے نکل گیا کہ "بربھار" ایک ہی مسمی کے دو اسم ہیں۔ رشتہ ناتا، شادی بیاہ، گھر دار۔ یہ ترادفی مرکب کی اردو مثالیں ہیں۔

یہ بھی غیر اغلب نہیں کہ سنسکرت کا بھار اور فارسی کا بار (بوجھ، وزن) ایک ہی جڑ کی دو شاخیں ہوں۔

عربی کے منثور شاہد میں بہار کے معنی بیل کی کھال لکھنے کی وجہ یہ ہے :- قدیم الایام میں بعض قیمتی اشیا خاص کر عطر، عنبر، ایلوہ اور اسی طرح کی دوسری چیزیں ایک ملک سے دوسرے ملک کو بکرے یا گائے کی آنت میں بند کر کے لے جایا کرتے تھے۔ بعد میں ان چیزوں کے لئے چمڑوں کے ظروف بنائے جانے لگے جیسے آجکل پانی کی مشکیں، خرجیاں اور چھاگل بنتے ہیں۔ خوشبودار تیل کی چرمی کپیاں حیدر آباد دکن میں آج بھی نادر نہیں۔ ظاہر ہے کہ ہر کپی میں ایک مقررہ مقدار ہی سماتی ہے تو آج جس طرح دستہ، کوڑی اور انگریزی کا درجن ایک عددی اکائی ہے اس طرح اس زمانہ میں عطر اور اسی قبیل کی دوسری چیزوں کے لئے کپی وزن کی ایک اکائی تصور ہوتی تھی۔ ظرف بولنا اور مظروف مراد لینا جس کو علم بیان والے مجاز مرسل کہتے ہیں، بہت سی زبانوں میں رائج ہے۔ بہار عربی کا لفظ تو تھا نہیں اس لئے عوام بھی اس چرمی کپی ہی کا نام بہار ہے جو اتنی اور اتنی قیمت کی ہے اور اس میں اتنی چیز بھری ہوتی ہے۔

ہندوستان سے بہار عموماً گون میں بند کر کے بھیجی جاتی تھیں عربی لفظ جونہ (بالفتح) اسی ہندی لفظ گون کی معرب صورت ہے۔ عرب لغویوں کو اس کا معرب ہونا معلوم تھا (۱۲۸) البتہ اصلیت کا پتہ حال ہی میں لگا ہے (۱۲۹) جونہ بھی ان لفظوں میں ہے جن سے عرب و ہند کے تجارتی تعلقات کی قدامت ثابت ہوتی ہے چنانچہ اعشیٰ کے ایک شعر میں بصیغہ جمع جُوَن (بضم جیم و بفتح واؤ) آیا ہے (۱۳۰) ابتداءً اس کا مدلول طبلہ عطار تھا بعد میں سینگیاں لگانے والے کی تھیلی اور چمڑہ مڑی ہوئی ٹوکری بھی جونہ کہلانے لگی۔

جاحظ نے جونہ کو حجام (پچھنے لگانے والا) کی کسوت ——— وضع الحجام محاجمہ فی جونتہ۔ (۱۳۱) اور سپیرے کی چمڑہ مڑی ہوئی پٹاری کے معنوں میں استعمال کیا ہے آخر الذکر معنی جس عبارت میں آئے ہیں اس کی دلچسپی بھی دیکھنے سے تعلق رکھتی ہے۔

بغداد و بصرہ میں کئی ایسے سپیرے تھے کہ اگر تم ان کو کچھ دو تو ——— یاکل احدھم افعی حیتہ اشرت الیھا فی جونتہ ——— وہ اپنی پٹاری میں کے جس سانپ کو کہو بغیر بھونے کچا ہی چبا جائیں گے اور اگر بھونا ہوا ہو تو کیا کہنے! شادی کی ضیافت ہو جائے گی (۱۳۲)

برہجار دجونہ کی تحقیق میں ہم ذرا دور نکل گئے ہیں لیکن سندھیوں کے متعلق جاحظ کے ذخیرۂ معلومات سے استفادہ کرنا نہیں بھولیں گے۔ الحیوان میں ایک جگہ جاحظ نے یہ بھی شہادت دی ہے کہ سندھیوں میں آختے بہت کم ہوتے ہیں۔ موسیٰ بن کعب کے بنائے ہوئے کلہم اجمعین صرف چار ہیں۔ ان میں سے ایک کو تو میں نے بھی دیکھا ہے۔ صقلبی کے آختے کی آواز بدل جاتی ہے لیکن سندھی کی آواز شاید ہی بدلتی ہو سندھی خواجہ سرا زیادہ تر حمامی کرتے، ناڑے بُنتے، تکمے گانٹھتے اور مرغ لڑاتے ہیں۔ جاحظ ان کی طرف سے معذرت کے طور پر لکھتا ہے، زنانہ کاموں کا یہ میلان اور ان کی یہ صفتیں طبعی نہیں ہیں، بلکہ قطع برید کی وجہ سے وہ اس طرف مائل ہو گئے ہیں۔ اور رہے وہ سندھی غلام جن میں عُجب و کبر پایا جاتا ہے سو اس کی وجہ ان کی فلاکت و نکبت ہی، مگر یہ عُجب و کبر کچھ سندھی ہی کی خصوصیت نہیں بلکہ ذلتِ نفس و قلتِ مال کا نتیجہ ہے۔ (۱۳۳)

ناڑے بُننے، تکمہ گانٹھنے کے لئے جاحظ نے عمل التکک لکھا ہے۔ عربی میں ازاربند کو تکہ ــ بہ تار فرشت مفتوح یا مکسور۔ کاف مشدد ــ کہتے ہیں۔ ابن درید کا (م ۳۲۱) کہنا ہے کہ تکہ خالص عربی لفظ نہیں بلکہ دخیل ہے۔ احمد بن فارس (م ۳۹۵) لکھتے ہیں کہ تا و کاف مشدد عربی میں بطور مادہ اصلیہ نہیں آتے پھر قیاس کی درماندگی سے غالباً برافروختہ ہو کر لکھتے ہیں" اور جب اللہ کسی لفظ کو صحیح عربی لفظ بنانا چاہے تو صحیح ہی ہے"۔ جوالیقی (م ۵۴۰) اور خفاجی نے (م ۱۰۶۹) بھی صرف پچھلے اقوال نقل کر دیے ہیں (۱۳۴)

دوسروں کے لئے تکہ کی اصلیت کا پتہ لگانا دشوار ہو تو ہو لیکن ہم اور آپ تو جانتے ہی ہیں کہ تاگا عموماً تین ریشوں سے بٹا جاتا ہے اور تین باریک تاگوں یا ڈوریوں سے بٹا ہوا موٹا تاگا یا ناڑا انگا کہلاتا ہے۔ تگی اس کی تصغیر ہے۔ چوٹی کی طرح ازاربند آج بھی تین لٹوں یا تین موٹے تاگوں سے بٹے اور بُنے جاتے ہیں۔ مغربی ساحل اور دکن کے بعض اضلاع میں ازاربند کے لئے تکا آج بھی عام لفظ ہے۔

پاجامہ کے لئے عربی لفظ سراویل فارسی کے مرکب لفظ شلوار کی اور سراویل کا نیفہ بھی فارسی کے نیفہ کا تعریب ہے۔ نیفہ کا ناڑا یا تاگا ہندیوں کا عطیہ معلوم ہوتا ہے۔ والعلم عند اللہ (۱۳۵)

ہراش الدیوک یعنی مرغ بازی کی آختوں سے تخصیص پر کسی کو تعجب نہ ہونا چاہیے۔ اس زمانہ میں ایسے

شوق مہذب و معتدل آدمیوں کو زیب نہیں دیتے تھے۔

سندھیوں کو قسم قسم کی چٹ پٹی، لذیذ و مزہ دار چٹ پٹ چیزوں سے ایک طبعی لگاؤ ہے، اس فن میں وہ اپنا کمال خوب دکھاتے ہیں لیکن بعض پیشوں سے ان کو کوئی مناسبت نہیں معلوم ہوتی۔ چنانچہ جب یحییٰ بن خالد برمکی نے (م ۱۹۰) گھڑ دوڑ کا اہتمام حبشی و نوبی لڑکوں سے لے کر سندھیوں کے تفویض کیا تو یہ اس میں کامیاب ثابت نہیں ہوئے۔ اسی طرح جب رومی فراشوں کے بجائے ان سے کام لے کر دیکھا تو اس میں بھی یہ اچھے نہیں رہے۔ (۱۳۶)

(۱۰)

جاحظ نے سندھیوں کی طباخی میں مہارت کا ذکر خصوصی طور پر ایک سے زائد مرتبہ کیا ہے اس لئے توقع تھی کہ اس کی کوئی نہ کوئی کتاب یا رسالہ زیادہ نہ سہی کم از کم چند ہی ہندی "الوان" کے نام اور ان کے اوصاف سے خالی نہ ہوگا لیکن یہ توقع پوری نہ ہو سکی، اس کی ایک دو کتابوں خاص کر البخلاء میں اشیائے خوردنی کے بہت سے مفرد و مرکب اسماء ضرور آئے ہیں مگر عجمی مرکب اسماء کی شکل عربی میں اتنی بدلی ہوئی ہے کہ ان کی اصل کا پتہ لگانا قریباً ناممکن ہے۔ البتہ مفرد اسماء میں شاید دس ایسے ہیں کہ تلاش و جستجو سے ان کا ہندی الاصل ہونا قریباً قطعی معلوم ہوتا ہے۔ ایسے نام بترتیب ہجی یہ ہیں۔

آم:۔ عربی میں انبجہ (الف مفتوح نون ساکن با بسم اللہ مفتوح)

کتاب کے فوائد گناتے ہوئے جاحظ نے لکھا ہے ...... وھم اتوکم بالمنفعة التی فی الاشربة والانبجات ...... (۱۳۷) یعنی مشروبات و انبجات کے فوائد تحریر ہی سے تو معلوم ہوتے ہیں۔ اس عبارت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انبجات سے کیری کا شربت یا آم کا مربہ مراد ہے۔ میوے کے طور پر آم کے استعمال کا ذکر جاحظ کی کسی کتاب میں نظر نہیں آیا۔ بہر طور اس ایک حوالہ ہی سے اتنا تو یقینی ہے کہ جاحظ کے زمانہ میں اہلِ عراق آم سے واقف ہو چکے تھے اور یہ کہ موجودہ معلومات کی رو سے جاحظ کی یہ تحریر عربی ادب میں آم سے عربوں کی واقفیت کا قدیم ترین وثیقہ ہے۔

ارز یا ارزہ۔ آج کل حرف رُز = چاول۔ (۱۳۸) یہ عوامی، تامل + ملیالم کا لفظ ہے۔ مور کی طرح

رزد کھن کے مغربی ساحل سے یونان گیا اور وہیں سے عرب ملکوں میں درآمد کیا گیا (۱۳۹) رز کا املا عربی میں کئی طریقوں سے آیا ہے۔ تفصیل محولۂ قاموسوں میں مل جائے گی لیکن اصل کا پتہ صرف عہد نامۂ قدیم کی مطول فرہنگوں میں پایا جائے گا۔ اجمالی حوالہ کلیڈول میں موجود ہے۔

بطّ یا بہطۃ (۱۴۰) یہ پراکرت کا بھات بمعنے اُبلے ہوئے چاول کی تعریب ہے۔

وادی (۱۴۱) یہ ہندی میں تاڑی ہے۔ عربی میں بہت قدیم زمانہ سے رائج ہے۔ البیان اس کا شاہد ہے۔

شربنا من الداذی کاننا ملوك لنا بر العراقین والبحر

جاحظ نے بھی اس کو ایک نشہ آور مشروب ہی کے معنی میں لکھا ہے۔ نیز البیان (۱۴۲) میں اپنے ایک معاصر اسود بن کریمہ کا شعر بھی نقل کیا ہے جس کا مصرع ہے:- قد جسا الداذی صرفاً

اصحاب المعربات کے یہاں یہ لفظ نہیں پایا گیا۔ صاحب "تحقیق بعض الالفاظ الخ" کا قول کہ داذی ہندی تاڑی کی تعریب اقرب الی الصواب معلوم ہوتا ہے۔

تاڑی سے سرکہ بھی بنایا جاتا تھا (۱۴۳) المجلار میں تاڑی کے سرکہ کے جو اوصاف بیان ہوئے ہیں اُن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا نفع کم اور ضرر زیادہ تھا۔

سُکّر۔ سنسکرت لفظ سکرا کی تعریب (۱۴۴) موہوب کے یہاں نہیں ہے۔

فانید (۱۴۵) "تحقیق بعض الخ" کی تحقیق میں سنسکرت و پراکرت میں پانیا اور فارسی میں بانید یہ بار بسم اللہ — ہر جس کے معنی سفید شکر کے ہیں۔ موہوب و خفاجی نے اس کا ذکر نہیں کیا۔

فلفل۔ کالی مرچ۔ ملحوظہ بنانی پیداوار میں گذر چکا۔

موز سنسکرت کے (موشہ۔ بشین معجمہ کی تعریب ہے (۱۴۶)

اشیائے خوردنی میں یہ چند مفرد الفاظ ایسے ہیں جن کا ہندی الاصل ہونا قریب قریب یقینی ہے مرکب الفاظ کے اصل کا پتہ لگانے میں جو دشواری ہے وہ شاید ایک دو مثالوں سے واضح ہو سکے خشکنان یا خشکانج، طباہج، کردناج وغیرہ۔ ان کے معنوں کی تفصیل میں جائیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ہندی الاصل

الوان ہوں گے مثلاً خشکان کے بارے میں ملتا ہے کہ یہ میدے، گھی اور خشک میووں (مغزیات) سے بنایا جاتا ہے اور اس کی شکل چاند جیسی ہوتی تھی۔ خیال ہوتا ہے کہ یہ تو خالص ہندوستانی پوری ہوگی۔ مگر ان میں سے کسی کے متعلق قطعیت ممکن نہیں، امید ہے کہ ہماری طرح قارئین بھی محض خیالی طیارے اڑانا پسند نہیں کریں گے۔

سندھی طباخوں کی فنی مہارت کے ساتھ جاحظ نے ان کی بے باک حاضر جوابی کی جو مثالیں دی ہیں اُن کے سلسلہ میں یہ بات تازہ کر لینی چاہیئے کہ اکثر لطیفے و نادرے مخصوص ماحول ہی میں بہت زیادہ لطف انگیز ہوتے ہیں۔ دوسرے وقت یا دوسرے مقام پر ان کی خوبی باقی نہیں رہتی یا اگر رہتی بھی ہے تو بہت کم۔ ذیل کے دو برجستہ جواب کچھ اسی قبیل کے معلوم ہوتے ہیں۔

مثنیٰ بن بشر غالباً ایک صاحب ثروت تاجر تھا۔ طبیعت پر بخل غالب تھا اس لئے میلا کچیلا رہتا تھا۔ ایک مرتبہ ایک سندھی غلام بغرض فروخت پیش ہوا۔ کہا گیا کہ یہ اچھا باورچی ہے۔

مثنیٰ نے سندھی سے پوچھا۔ تمہیں کون کون سے کھانے پکانے کا سلیقہ ہے؟

سندھی نے کوئی جواب نہیں دیا۔

مثنیٰ نے پھر پوچھا۔ تمہیں کون کون سے کھانے پکانے کا سلیقہ ہے؟

سندھی مکرر سوال پر بھی انجان سا ہوگیا۔

مثنیٰ نے بگڑ کر کہا۔ اسے کیا ہوگیا ہے؟ بولتا کیوں نہیں؟ تجھے کون کون سے کھانے پکانے کا سلیقہ ہے۔؟

سندھی:۔ بار بار سلیقہ! تمہارے پاس جو کچھ ہے خود تم نے اس میں کیا سلیقہ دکھایا ہے۔

بس بس اتنی بات کافی ہے۔ پھر دلال سے کہا: اسے چلتا کرو، اس نے تو میرا بھانڈا پھوڑ دیا! (۱۴۷)

جاحظ کا دوست ثمامہ بیان کرتا ہے:۔ ایک مرتبہ ہمارے یہاں ایک سندھی غلام اپنے مالک کے ساتھ آیا ہوا تھا۔ معلوم ہوا کہ اچھا باورچی ہے۔ میں نے خریدنا چاہا تو مالک نے کہا: خریدنا

چاہیں تو مرضی آپ کی، مگر یہ بھگوڑا ہی۔ یہ میں بتائے دیتا ہوں؟ یہ سُن کر میں نے سندھی سے پوچھا۔ تو کب کب بھاگا تھا؟

سندھی واللہ کبھی نہیں بھاگا۔

ثمامہ:- فرار اور اس پر کذب!! بلکہ نادانی بھی۔؟

سندھی:- یہ کس طرح؟

ثمامہ:- فروخت کے موقع پر مالک کی تکذیب مناسب نہیں۔ یہ آزادی کا امکان بھی ختم کردے گی۔

سندھی:- اللہ آپ کا بھلا کرے۔ قصہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ مجھ سے کچھ چوک ہوگئی۔ جیسی میرے جیسے اوروں سے ہوتی ہے۔ انھوں نے طرح طرح کی بکثرت قسمیں کھائیں کہ مجھے چار سو کوڑے لگائیں گے۔ اب آپ ہی بتایئے فرار اختیار کروں یا قرار؟

ثمامہ- فرار- اور اگر میں خرید لوں تو-؟

سندھی:- قرار و قیام۔

ثمامہ نے مجھ سے (جاحظ سے) کہا کہ میں نے اسے خرید لیا۔ اس سے بہتر طباخ میرے دیکھنے کیا سننے میں بھی نہیں آیا۔ دیانت دار بھی بلا کا تھا۔

جاحظ نے سندھیوں کی خوش گلوئی کی بھی بہت ستائش کی ہے۔ ایک جگہ لکھتا ہے: سندھیوں کی آواز بہت دلکش ہوتی ہے، خصوصاً سندھی عورتوں کی آواز کا لوچ اور اس کی دل کشی کا تو دنیا بھر میں جواب نہیں۔

اس سلسلہ میں دو باتیں قابل توجہ معلوم ہوتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ سندھیوں سے جاحظ کی مراد غالباً خالص سندھی نہیں ہیں بلکہ اس میں ہند کے مغربی ساحل خاص کر گجراتی بھی شامل ہیں جو اس زمانہ میں سندھیوں سے بہت زیادہ ممتاز نہیں تھے خصوصاً وہ جو عراق میں بس گئے تھے یہاں وہاں بکثرت جایا آیا کرتے تھے۔ دوسرے یہ کہ جاحظ نے جس خوش گلوئی کا ذکر کیا ہے وہ سندھیوں اور گجراتیوں کے

کام و دہن کی عام خلقی خوش آوازی ہو نہ کہ فنی - سندھی گائنوں کے بارے میں جو ایک جملہ لکھا ہو وہ اوپر گذر چکا ہو موسیقی کے سلسلہ میں جاحظ کی مطبوعہ تحریروں میں کسی ہندی یا سندھی گویئے یا گائن کا کوئی بالواسطہ حوالہ بھی نہیں ملا البتہ ایک خالص ہندی آلۂ موسیقی ــــ کوکلہ کا متعین حوالہ اس مقالہ کے ناظرین کو بھی غالباً یاد ہوگا جو اس کے رسالہ فخر السودان کی عبارت کے ترجمہ میں اوپر آ چکا ہے۔

کوکلہ کے متعلق ــــ بالفتح دوسرا کاف بالکسر ــــ جاحظ نے صراحت کر دی ہو کہ یہ کدو پر ایک تار تان کر بنایا جاتا ہو جیسا کہ عود کے تار ہوتے ہیں۔

کوکلہ آج کل ہندوستان میں یک تارا کہلاتا ہے۔ عام طور پر گداگروں اور دل بہلانے والے دیہاتیوں میں بکثرت رائج ہے۔ کوکلہ یا کوکل اس مشہور پرندہ کا نام ہے جو اردو میں کوئل کہلاتا ہو۔ باجہ کا نام اُس کی شکل کی وجہ سے نہیں بلکہ کوئل کی آواز سے اس ساز کی صوتی مشابہت کی بنا پر ہے۔

عراق اور خاص کر بصرہ میں یہ باجہ زیادہ تر ملاحوں، خلاسیوں اور اُن کے جیسے دوسرے سخت محنت کشوں کے ذریعہ گیا ہوگا کیونکہ اس کے بجانے میں کسی خصوصی مہارت کی ضرورت نہیں۔ مزدوروں اور عامیوں کے لئے طویل سرد راتوں میں دل بہلائی کا ایک سستا مشغلہ ہے۔

کوکل کے ساتھ ساتھ جاحظ نے صنج کا نام بھی لیا اور اس کو ہندوستان سے خاص کیا ہے۔ کوکل کی طرح صنج کا ہندوستان سے مخصوص ہونا یقیناً صحیح ہو اس لئے کہ ہندی کے جھانجھ کو عربوں نے اپنے لسانی سانچہ میں بٹھا کر صنج بنایا ہے۔ جھانجھ سے عربوں کے کان دورِ جاہلیت ہی میں آشنا ہو چکے تھے۔ آلۂ موسیقی میں صنج کا لفظ اموی دورِ خلافت کے رجز گو عجاج کے علاوہ جاہلی شاعر اعشیٰ بصیر کے یہاں بھی آیا ہو اعشیٰ کو صناجۃ العرب کہنے کی وجہ یہی بتائی جاتی ہے کہ عرب شاعروں میں وہی پہلا ہو جس نے صنج کا لفظ استعمال کیا ہو (۱۴۸)

اس سلسلہ میں عربوں کا مدتوں سے جانا بوجھا طنبورہ اس حیثیت سے قابل توجہ ہے کہ یہ اصلاً ہندی باجہ ہے گو جاحظ نے اس کا نام ہندیوں کے سلسلہ میں نہیں لیا۔ الحیوان میں (۱۴۹) ضمنی طور پر ذکر کر دیا ہے۔

طنبور ہندی لفظ تومڑی (ہانڈی جیسی شکل کا کڑوا کدو) کی معرب صورت ہے۔ عربی قاموسوں اور فارسی لغتوں میں اس کی صراحت موجود ہے بعض لغویوں نے اس کو ذنب + برہ (بچھڑہ وغیرہ کی دُم) کی تعریب بنایا ہے جو صحیح نہیں (۱۵۰) اہل عرب دال کو طا سے نہیں بدلتے کیونکہ اُن کے یہاں دال موجود ہے۔

جاحظ سے مفصل شطرنج کا ذکر شاید اس لئے ہے کہ "لہو" سے زیادہ اس فکر پرور "لعب" سے اس کا معتزلی دماغ زیادہ ہم رنگ تھا۔

شطرنج (ہندی چترنگ) کے متعلق بشمول اُردو قریباً ہر زبان میں اتنا کچھ لکھا جا چکا ہے کہ یہاں اُس کے بارے میں کچھ کہنا تحصیل حاصل ہے البتہ شطرنج کی تاریخ میں جاحظ کے بیان کی حیثیت واضح کرنا غیر ضروری نہ ہوگا۔

شطرنج کی ایجاد بہت زیادہ قدیم نہیں ہے چنانچہ خود ہندی مصادر میں اس کا حوالہ ساتویں صدی عیسوی (پہلی صدی ہجری تقریباً) سے پہلے نہیں ملتا اس لئے اس کی ابتدا کا سراغ لگانے کے لئے تخیل زدہ افسانوں کے تار و پود میں اُلجھنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ لیکن جو حوالہ ملتا ہے وہ بہت مجمل بلکہ مبہم ہے اور اس سے شطرنج کی صرف ابتدائی شکل کی نشاندہی ہوتی ہے کیونکہ یہ ایک مسلمہ تاریخی حقیقت ہے کہ شطرنج کی موجودہ شکل مدت دراز کے ارتقاء کا نتیجہ ہے اور اس کو ترقی دینے میں مسلمانوں نے بھی بڑی دماغ سوزی کی ہے۔

ہندوستان کے باہر دوسروں خاص کر اہل مغرب کو شطرنج کا علم عربی ذریعہ ہی سے ہوا (۱۵۱) اور عربی مصادر میں جاحظ کے بیانات تاریخ شطرنج کی نہایت قدیم شہادتیں ہیں اس لئے کہ عربی ادب میں غالباً یہی پہلا شخص ہے جس نے کتاب النرد والشطرنج قلم بند کی (۱۵۲)

اگرچہ عربوں میں شطرنج کا رواج پہلی صدی ہجری کے ربع سوم میں شروع ہو چکا تھا۔ لیکن اس واقعہ کا تحریری ثبوت انہیں کتابوں سے ملتا ہے جو جاحظ نے لکھی تھیں یا اس کے بعد تالیف ہوئیں۔

محمد ابن ندیم (م ۳۸۳ قریباً) کا یہ لکھنا کہ العدلی کی کتاب النرد والشطرنج اپنے موضوع پر پہلی عربی کتاب ہے (۱۵۳) بہت کچھ محل نظر ہے کیونکہ عدلی کی مدت حیات وغیرہ کے متعلق ہمیں بجز اس کے کہ وہ دسویں عباسی خلیفہ (م ۲۴۷) کا ایک ماہر شاطر تھا اور کچھ معلوم نہیں۔ متوکل چوبیس ذی حجہ ۲۳۲ھ

ہیں خلیفہ ہوا۔ اس وقت جاحظ اپنی زندگی کی چوراسی منزلیں طے کر چکا تھا اور اس خلیفہ کی وفات کے وقت اٹھانوے سال کا ہو چکا تھا اور فالج کے مرض میں مبتلا تھا۔ ان حالات کی بنا پر یہ کہنا غالبًا غلط نہ ہوگا کہ کتاب النرد والشطرنج متوکل کے خلیفہ ہونے سے پہلے ہی لکھی جا چکی تھی۔ اس قیاس کی تائید اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ جاحظ نے الحیوان جیسی مبسوط اور البیان والتبیین جیسی مفصل کتابیں اپنی زندگی کے آخری دور میں مکمل کیں جب کہ اس کی عمر کا غالبًا ساتواں دہا بھی پورا ہو چکا تھا اور خود اس کے بیان کے مطابق اس کے بیشتر رسالے الحیوان کی تالیف سے بہت پہلے ہی مشہور ہو چکے تھے (۱۵۴)

ابن ندیم نے عدلی کی کتاب کا فن شطرنج پر پہلی تالیف ہونا غالبًا اس لئے لکھا کہ عدلی اپنے وقت کا بہترین شاطر تھا۔ اس نے شطرنج پر جو کچھ لکھا وہ ماہر فن ہونے کی حیثیت سے لکھا اور اس کی کتاب مدتِ دراز تک ساری عرب دنیا میں شطرنج کے شوقینوں میں مقبول ہوئی اور شاطروں کا مرجع و ماخذ رہی۔ جاحظ نے جو کچھ تحریر کیا اس کی نوعیت فنی کم اور ادبی و تاریخی زیادہ ہوگی اس لئے اس کی اشاعت محدود رہی۔ جاحظ وغیرہ کی بہت سی دوسری کتابوں کی طرح ابن ندیم کو اس کتاب کا بھی علم نہ ہو سکا۔

افسوس ہے کہ جاحظ کی کتاب النرد والشطرنج کے مکمل نسخے کی موجودگی کا اس وقت تک تو ہمیں علم نہ ہو سکا۔ عدلی کی کتاب بھی غالبًا ناپید ہے۔ بعد کی جن کتابوں میں اس کا خلاصہ یا اقتباس مل جاتا ہے وہ بھی چھپ کر منظر عام پر نہیں آئیں۔

بطور تکملہ یہاں اتنی بات اور بھی قابلِ ذکر ہے کہ مسلمان مورخوں نے صاف صاف اعتراف کیا ہے کہ عربوں نے شطرنج براہ راست ہندیوں سے نہیں بلکہ بالواسطہ ایرانیوں سے حاصل کی۔ ایرانیوں کو اس کھیل سے ان کے شہنشاہِ نوشیرواں نے (۵۳۱ تا ۵۷۸) متعارف کرایا۔ پہلوی زبان کے "چترنگ نامہ" سے بھی مورخوں کے اعتراف کی توثیق ہوتی ہے جو یقینًا جاحظ سے بہت پہلے، غالبًا پہلی صدی ہجری، میں لکھا گیا تھا (۱۵۵)

بہرحال ہندوستان میں شطرنج کی ایجاد، ایران میں اس کی آمد اور مسلمانوں میں اس کے رواج کا زمانہ متعین ہے البتہ اس کی علت غائی اور اس کے موجد کی تعیین میں اختلاف ہے۔ جاحظ نے اسی

اختلاف کا سہارا لے کر ابن عبدالوہاب کو مات دینی چاہی ہے۔

(۱۱)

جاحظ نے جن سندھیوں سے براہِ راست یا قریبًا براہِ راست استفادہ کیا اور جن کا اس نے تعین وتشخص کے ساتھ ذکر کیا ہے ان میں ابراہیم اس کا باپ سندی بن شاہک اور منجح بن نبھان بہت نمایاں ہیں۔

عباسیوں کی تاریخ میں ابراہیم کے والد ابو نصر سندھی کی حیثیت خواہ کتنی ہی اہم کیوں نہ ہو، یہاں ان کی سوانح مرتب کرنا بے محل ہے۔ لہٰذا اس موقع پر صرف وہی واقعات پیش کئے جائیں گے جو جاحظ نے خاص اس کے متعلق اپنی کتابوں میں درج کئے ہیں، بطور تعارف صرف اتنا جان لینا کافی ہے کہ وہ دوسرے عباسی خلیفہ منصور (م ۱۵۸) کے آزاد کردہ غلام تھے۔ مہدی (م ۱۶۹) ہادی (م ۱۷۰) کے دور میں "صاحب البرید" (ناظم پٹہ وزیر مواصلات) رہے۔ علاوہ بریں اسی زمانہ میں انھوں نے بعض دوسرے اہم سرکاری کام بھی انجام دیئے۔ ہارون (م ۱۹۳) کے عہد میں شام کی ولایت (۱۷۶) دار الضرب کی نظارت اور دوسرے بڑے بڑے عہدوں پر فائز ہوئے اور خلافت کو ایرانی گروہ کے تسلط سے محفوظ رکھنے میں ہارون کے ممد ومعاون رہے۔ امین (م ۱۹۸) پر تو پوری طرح چھاگئے تھے (۱۵۶)

ذہانت ودانائی کے واقعات پڑھنے سے پہلے سندھی کی ایک خلقی وطبعی خصوصیت کا حال سنئے جو بقول جاحظ صرف درندوں، چیونٹیوں یا ریگستانی شتر مرغوں میں پائی جاتی ہے۔

ابراہیم نے جاحظ کو بتایا کہ ایک روز مجلس میں سندھی نے کہا: مجھے چوہے کی مُوت کی بو آرہی ہے۔ پھر ادھر اُدھر رُخ کر کے بہ تکلف سونگھتے ہوئے کہا۔ اُس کونے میں دیکھو۔ خادم اِدھر دوڑے تو شطرنجی کے ایک سرے پر بقدر ایک درہم تری پائی گئی۔ تحقیق سے معلوم ہوا کہ واقعی چُوہے کا مُوت ہے!!

اسی طرح ایک روز کا واقعہ ہے: سندھی کا دربار لگا ہوا تھا۔ پیچھے سپاہی قطار در قطار استادہ تھے۔ یکایک سندھی نے کہا: دیکھو کسی کے جراب گندے تو نہیں؟ کرسیوں پر بیٹھے ہوئے

حاضرین نے اپنی اپنی جرابیں سونگھیں مگر کسی کو کچھ بو نہیں آئی تو سندھی نے ادھر اُدھر ناک اٹھا کر ایک شخص کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا اس کی جرابیں دیکھو۔ اس شخص کا جوتا اتارا گیا اور جراب دیکھی گئی تو معلوم ہوا کہ واقعی اس کی جرابیں گندگی سے آلودہ تھیں۔

(اس خیال سے کہ کہیں سیلی جرابوں والا خجالت میں ڈوب نہ جائے) سندھی نے یہ کہہ کر کہ اسی ایک شخص کی جرابوں کا گندا ہونا کیا ضرور ہے، سب حاضرین کے جوتے اتروا دیئے۔

قوت شامہ کی یہ تیزی تو ایک انتہائی بات تھی، سندھی کا نمایاں وصف اس کی ذہنی ذکاوت اور حکمرانی کی صلاحیت ہی جو ہارون کے دور میں بہت نمایاں ہوئی۔

یہ واقعہ سندھی کی ذہنی تہذیب اور اخلاقی شائستگی کا ایک نمونہ ہے، تدبر کی مثال دیکھنا ہو تو اس کی ولایتِ شام کا واقعہ خود اسی کی زبان سے سنئے جو دلچسپ تو ہے ہی عبرت سے بھی خالی نہیں۔

شام میں میری حکمت عملی یہ تھی کہ قحطانیوں (یمانی) اور عدنانیوں (نزاری، قیسی) سے بالکل مساویانہ برتاؤ کروں، میں نے اعلان کر دیا تھا کہ یمنی ہوں یا نزاری میرے پاس سب برابر ہیں، جاہ و منزلت کا حصول اللہ اور خلیفہ کی اطاعت پر منحصر ہوگا، چنانچہ آنے، بیٹھنے، اٹھنے، جانے حتیٰ کہ دسترخوان پر بھی میں دونوں فریقوں سے یکساں سلوک کیا کرتا تھا۔ (باقی)

بڑوں کی یادگاریں

حضرت مفتی اعظم مولانا مفتی کفایت اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی عظیم یادگار مدرسہ امینیہ کی عمارت اور مسجد عرصے سے قابل مرمت ہوا اور اس برسات میں بھی شکستگی بڑھ گئی ہے۔ یہ عمارتیں چونکہ دیندار اور ہمدرد مسلمانوں کے چندے سے تعمیر ہوئی تھیں اس لئے مسلمانوں ہی کو توجہ دلائی جاتی ہے کہ ان کی مرمت کی طرف فوری توجہ فرمائیں۔ مرمت شروع ہونے والی ہو اپنی وسعت کے مطابق اس نیک کام میں حصہ لیجئے اس میں تقریباً چار پانچ ہزار روپیہ لگے گا۔ اگر دو تین اہل خیر حضرات مل کر تعاون کریں تو یہ کوئی بہت بڑا کام نہیں ہے۔ دیر ہونے میں عمارت کو زیادہ نقصان پہنچے گا۔ اللہ کی راہ میں خرچ کرنے والے گھاٹے میں نہیں رہتے۔

حفیظ الرحمٰن واصف مہتمم مدرسہ امینیہ اسلامیہ۔ کشمیری دروازہ دہلی

اقبال اور قرآن

از ڈاکٹر اکبر حسین صاحب قریشی گورنمنٹ کالج لائل پور

اقبال کے کلام سے اقبال کی قرآن فہمی کا ثبوت قدم قدم پر ملتا ہے۔ انھوں نے ابتدا ہی سے قرآن کو اپنی فکر و فہم کا محور و مرکز بنا لیا تھا۔ سب جانتے ہیں کہ اقبال کی پرورش و تربیت مذہبی ماحول میں ہوئی۔ اسی تربیت کا نتیجہ تھا کہ قرآن کا ذوق اُن میں شروع ہی سے پیدا ہو گیا تھا۔ آج اقبال کے کلام کے کسی مجموعے کو اُٹھا لیجئے۔ ممکن نہیں کہ قرآنی حوالے اس میں موجود نہ ہوں۔ اور یہ قرآنی حوالے اس امر کا بیّن ثبوت ہیں کہ اقبال کے نظامِ فکر میں قرآن کو مرکزی و بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ انھوں نے جو نظامِ فکر مرتب و مدون کیا وہ قرآنی نظامِ فکر تھا جس کی زمانے کو ہمیشہ ضرورت رہی ہے اور رہے گی۔ یہ قرآن ہی کا فیضان تھا جس نے بہت جلد انھیں اس نتیجہ پر پہونچا دیا تھا کہ بنی نوع انسان کی فلاح و نجاح قرآن ہے۔ یہاں اس غلط فہمی کا ازالہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے یہاں قرآنی نظام کے معنی یہ نہ تھے کہ وہ تعلیماتِ رسولؐ سے یکسر بے نیاز تھے۔ اُن کی قرآن فہمی دراصل سنتِ رسولؐ کی تابع ہے۔ وہ قرآن کے وہی معنی معتبر و مستند سمجھتے تھے جو اجماعِ اُمّت کی سند حاصل کر چکے ہوں۔

اس مقالہ میں اقبال کی کتابوں کی ترتیب تاریخی رکھی گئی ہے۔ مثلاً اسرارِ خودی کو سب سے پہلے رکھا گیا ہے اگرچہ بانگِ درا میں اسرار سے بہت پہلے کی نظمیں اور غزلیں شامل ہیں لیکن چونکہ بانگِ درا پہلی مرتبہ ۱۹۲۴ء میں شائع ہوئی اس لئے اسے اسرار کے بعد رکھا گیا۔ تاریخی ترتیب کے علاوہ ہر کتاب کے ساتھ اس کا سالِ طباعت بھی دے دیا گیا ہے۔ مقالے کی تحریر میں اقبال کی کتابوں کے وہ نسخے پیشِ نظر رہے ہیں جو لاہور سے شائع ہوئے ہیں۔ قرآنی حوالوں میں ترجمہ مولانا فتح محمد خاں جالندھری کا ملے گا اس لئے

کہ اس ترجمے کو صحت اور سلاست کے اعتبار سے ایک ممتاز حیثیت حاصل ہے۔

اقبال کے قرآنی حوالوں کے سلسلہ میں دو باتیں قابلِ غور ہیں۔ ایک تو یہ کہ بعض اشعار میں اقبال نے کسی قرآنی آیت کے ٹکڑے کا حوالہ دے دیا ہے اور کہیں کہیں ایسا بھی ہوا ہے کہ صرف قرآنی مطالب کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔ اس قسم کے اشعار ایک دو نہیں متعدد ہیں، جہاں تک ذہنِ نارسا کی رسائی ہوئی ہے ان تمام لطیف اشاروں کو جو قرآنی تلمیحات کے ذیل میں آتے ہیں درج کر دیا گیا ہے۔

قلب را از صبغۃ اللہ رنگ دہ عشق را ناموس و نام و ننگ دہ

(اسرارِ خودی ص ۹، طبع سوم ۱۹۴۸ء)

اس شعر کے پہلے مصرع میں قرآن مجید کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

صِبْغَةَ اللّٰهِ وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ صِبْغَةً وَّنَحْنُ لَهٗ عٰبِدُوْنَ - ۲/۳۵

(کہدو ہم نے) خدا کا رنگ (اختیار کرلیا ہے) اور خدا سے بہتر رنگ کس کا ہو سکتا ہے اور ہم اسی کی عبادت کرنے والے ہیں۔

از ہوس آتش بجاں افروختے تیغ را ہل من مزید آموختے (ص ۱۷)

"ہل من مزید" قرآن عزیز کی اس آیت سے ماخوذ ہے جس میں دوزخ کا ذکر کیا گیا ہے۔

يَوْمَ نَقُوْلُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَاْتِ وَتَقُوْلُ هَلْ مِنْ مَّزِيْدٍ ۵۰/۳۰

اس دن ہم دوزخ سے پوچھیں گے کہ کیا تو بھر گئی؟ وہ کہے گی کہ کچھ اور بھی ہے؟

علم مسلم کامل از سوزِ دل است معنیٔ اسلام ترکِ آفل است (ص ۲۷)

یہاں مصرع ثانی میں قرآن حکیم کی حسب ذیل آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ الَّيْلُ رَاٰ كَوْكَبًا قَالَ هٰذَا رَبِّيْ فَلَمَّآ اَفَلَ قَالَ لَآ اُحِبُّ الْاٰفِلِيْنَ فَلَمَّا رَاَ الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هٰذَا رَبِّيْ فَلَمَّآ اَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَّمْ يَهْدِنِيْ رَبِّيْ لَاَكُوْنَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّآلِّيْنَ ۝ فَلَمَّا رَاَ الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هٰذَا رَبِّيْ هٰذَآ

جب رات نے ان کو (پردۂ تاریکی سے) ڈھانپ لیا تو (آسمان میں) ایک ستارا نظر پڑا کہنے لگے یہ میرا پروردگار ہے جب وہ غائب ہو گیا تو کہنے لگے کہ مجھے غائب ہو جانے والے تو پسند نہیں، پھر جب چاند کو دیکھا کہ چمک رہا ہے تو کہنے لگے یہ میرا پروردگار ہے لیکن جب وہ بھی چھپ گیا تو بول اٹھے اگر میرا پروردگار مجھے سیدھا راستہ نہیں دکھائے گا تو میں ان لوگوں میں ہو جاؤں گا جو بھٹک رہے ہیں۔ پھر

أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ — جب سورج کو دیکھا کہ جگمگا رہا ہے تو کہنے لگے کہ میرا پروردگار یہ ہے، یہ سب سے
يٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ — بڑا ہے۔ مگر جب وہ بھی غروب ہو گیا تو کہنے لگے لوگو! جن چیزوں کو تم (خدا کا) شریک
۶/۷۶-۷۸ — بناتے ہو میں ان سے بیزار ہوں۔

حرفِ اقرا حق بما تعلیم کرد — رزقِ خویش از دستِ ما تقسیم کرد (ص ۸۵)

یہاں پہلے مصرع میں قرآن عزیز کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے

اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۹۶/۱ — (اے محمد) اپنے پروردگار کا نام لے کر پڑھو جس نے (عالم کو) پیدا کیا۔

آیتے بنماز آیاتِ مبیں — تا شود اعناقِ اعدا خاضعیں (ص ۸۶)

اس شعر کے مصرع ثانی میں قرآن مجید کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ آيَةً — اگر ہم چاہیں تو ان پر آسمان سے نشانی اتار دیں پھر ان کی
فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ ۲۶/۴ — گردنیں اس کے آگے جھک جائیں۔

چوں کلیمے سوئے فرعونے رود — قلبِ او از لاتخف محکم شود

(رموزِ بیخودی ص ۱۰۹ طبع سوم ۱۹۴۸ء)

اس شعر کے مصرع ثانی میں قرآن حکیم کی حسب ذیل آیات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جہاں فرعون کے دربار میں لاٹھیوں کو جادو سے سانپ بنتے دیکھ کر حضرت موسیٰ کو خوف ہوا تھا۔

فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُّوسَىٰ — (اس وقت) موسیٰ نے اپنے دل میں خوف معلوم کیا۔ ہم نے کہا
قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ الْأَعْلَىٰ ۲۰/۶۷-۶۸ — خوف نہ کرو، بلاشبہ تم ہی غالب ہو۔

آں خدائے لم یزل را آیتے — داشت در دل آرزوئے ملتے (ص ۱۵)

یہاں پہلے مصرع میں قرآن عزیز کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن — اے پروردگار ہم کو اپنا فرمانبردار بنائے رکھیو اور ہماری اولاد میں سے
ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَ — بھی ایک گروہ کو اپنا مطیع بنائے رہیو اور (پروردگار) ہمیں ہمارے طریق
أَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ — عبادت بتا اور ہمارے حال پر (رحم کے ساتھ) توجہ فرما بے شک

اَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ۔ تو توجہ فرمانے والا مہربان ہے۔

بہر ما ویرانہ آباد کرد طائفاں را خانہ بنیاد کرد (ص ۱۱۵)

اس شعر میں قرآن حکیم کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

رَبَّنَآ اِنِّیْٓ اَسْکَنْتُ مِنْ ذُرِّیَّتِیْ بِوَادٍ غَیْرِ ذِیْ زَرْعٍ عِنْدَ بَیْتِکَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِیُقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ فَاجْعَلْ اَفْئِدَۃً مِّنَ النَّاسِ تَھْوِیْٓ اِلَیْھِمْ وَارْزُقْھُمْ مِّنَ الثَّمَرٰتِ لَعَلَّھُمْ یَشْکُرُوْنَ۔ ۳۷/۱۴

اے پروردگار میں نے اپنی اولاد میدان (مکہ) میں جہاں کھیتی نہیں تیرے عزت (و ادب) والے گھر کے پاس لا بسائی ہے اے پروردگار تاکہ یہ نماز پڑھیں، تو لوگوں کے دلوں کو ایسا کر دے کہ ان کی طرف جھکے رہیں اور ان کو میووں سے روزی دے تاکہ (تیرا) شکر کریں۔

آن کہ شانِ اوست یہدی من یرید از رسالت حلقہ گردِ ما کشید (ص ۱۱۶)

یہاں مصرع اولیٰ میں قرآن مجید کی اس آیت کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے۔

وَکَذٰلِکَ اَنْزَلْنٰہُ اٰیٰتٍۭ بَیِّنٰتٍ وَّ اَنَّ اللّٰہَ یَھْدِیْ مَنْ یُّرِیْدُ۔ ۱۶/۲۲

اور اسی طرح ہم نے اس قرآن کو اتارا ہے (جس کی تمام) باتیں کھلی ہوئی (ہیں) اور یہ (یاد رکھو) کہ خدا جس کو چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔

قلبِ مومن را کتابش قوت است حکمتش حبل الورید ملت است (ص ۱۱۷)

"حبل الورید" کی ترکیب قرآن عزیز کی اس آیت سے ماخوذ ہے۔ لیکن اقبال نے اپنے شعر میں حکمتِ قرآنی کو حبل الورید قرار دیا ہے۔

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِہٖ نَفْسُہٗ وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ۔ ۱۶/۵۰

اور ہم نے انسان کو پیدا کیا ہے اور جو خیالات اس کے دل میں گزرتے ہیں ہم ان کو جانتے ہیں اور ہم اس کی رگ جاں سے بھی اس سے زیادہ قریب ہیں۔

مرسلان و انبیا آبائے او اکرمِ او نزد حق اتقائے تو (ص ۱۲۰)

یہاں مصرع ثانی میں قرآن حکیم کی حسب ذیل آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

یٰٓاَیُّھَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰکُمْ مِّنْ ذَکَرٍ وَّ

لوگو ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور تمہاری قومیں

أُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ۔ ١٣/٤٩

اور قبیلے بنائے تاکہ ایک دوسرے کو شناخت کرو (اور) خدا کے نزدیک تم میں زیادہ عزت والا وہ ہے جو پرہیزگار ہو بے شک خدا سب کچھ جاننے والا (اور) سب سے خبردار ہے۔

ہمچو سرو آزاد فرزندانِ او — پختہ از قالوا بلیٰ پیمانِ او (ص ١٢١)

یہاں مصرعِ ثانی میں قرآن مجید کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ ۔ ١٧٢/٧

اور جب تمہارے پروردگار نے بنی آدم سے یعنی اُن کی پیٹھوں سے ان کی اولاد نکالی تو اُن سے خود اُن کے مقابلے میں اقرار کرالیا (یعنی ان سے پوچھا کہ) کیا میں تمہارا پروردگار نہیں ہوں، وہ کہنے لگے کیوں نہیں ہم گواہ ہیں (کہ تو ہمارا پروردگار ہے) (یہ اقرار اس لئے کرایا تھا) کہ قیامت کے دن (کہیں یوں نہ) کہنے لگو کہ ہم کو تو اس کی خبر ہی نہ تھی۔

گفت قاضی فی القصاص آمد حیات — زندگی گیرد بایں قانون ثبات (ص ١٢٤)

یہاں مصرعِ اولیٰ میں قرآن حکیم کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۔ ١٧٩/٢

اور اے اہل عقل (حکم) قصاص میں (تمہاری) زندگانی ہے کہ تم (قتل و خونریزی سے) بچو۔

مدعی را تابِ خاموشی نماند — آیۂ بالعدل والاحسان خواند (ص ١٢٤)

اس شعر کے مصرعِ ثانی میں قرآن عزیز کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۔ ٩٠/١٦

خدا تم کو انصاف اور احسان کرنے اور رشتہ داروں کو (خرچ سے مدد) دینے کا حکم دیتا ہے اور بے حیائی اور نامعقول کاموں اور سرکشی سے منع کرتا ہے (اور) تمہیں نصیحت کرتا ہے تاکہ تم یاد رکھو۔

جفتے ہستند در بئس القرار — تا احلّوا قومہم دارالبوار۔ (ص ۱۳۳)

اس شعر میں قرآن حکیم کی حسب ذیل آیات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ بَدَّلُوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ كُفْرًا وَّاَحَلُّوْا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ۔ جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا ۚ وَبِئْسَ الْقَرَارُ ۱۴/ ۲۸-۲۹

کیا تم نے ان لوگوں کو نہیں دیکھا جنھوں نے خدا کے احسان کو ناشکری سے بدل دیا اور اپنی قوم کو تباہی کے گھر میں اتارا (وہ گھر) دوزخ ہے (سب ناشکرے) اس میں داخل ہوں گے اور وہ برا ٹھکانا ہے۔

گرچہ ملت ہم بمیرد مثل فرد — از اجل فرماں پذیرد مثل فرد (ص ۱۳۷)

اس شعر کے مصرع ثانی میں قرآن عزیز کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

وَلِكُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ ۚ فَاِذَا جَآءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ ۷/ ۳۴

اور ہر ایک فرقے کے لئے (موت کا) ایک وقت مقرر ہے جب وہ وقت آجاتا ہے تو نہ ایک گھڑی دیر کر سکتے ہیں نہ جلدی۔

از اجل ایں قوم بے پرواستے — استوار از نحن نزلناستے (ص ۱۳۷)

یہاں مصرع ثانی میں قرآن حکیم کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے

اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ ۱۵/ ۹

بے شک یہ (کتاب) نصیحت ہم ہی نے اتاری ہے اور ہم ہی اس کے نگہبان ہیں۔

تا خدا ان يطفئوا فرمودہ است — از فسردن ایں چراغ آسودہ است (ص ۱۳۷)

اس شعر کے پہلے مصرع میں قرآن مجید کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اس شعر کے تحت رموز کے فٹ نوٹ میں جو آیت دی گئی ہے وہ شعر کے حوالے والی آیت سے مختلف ہے جو سہو معلوم ہوتا ہے

يُرِيْدُوْنَ اَنْ يُّطْفِــُٔوْا نُوْرَ اللّٰهِ بِاَفْوَاهِهِمْ وَيَاْبَى اللّٰهُ اِلَّآ اَنْ يُّتِمَّ نُوْرَهٗ وَلَوْ كَرِهَ الْكٰفِرُوْنَ۔ ۹/ ۳۲

یہ چاہتے ہیں کہ خدا کے نور کو اپنے منہ سے (پھونک مار کر) بجھا دیں اور خدا اپنے نور کو پورا کئے بغیر رہنے کا نہیں اگرچہ کافروں کو برا ہی لگے۔

حرث اور اریب نے تبدیل نے — آیہ اش شرمندۂ تاویل نے (ص ۱۴۰)

اس شعر کے پہلے مصرع میں قرآن عزیز کی اس آیت کے ٹکڑے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے

ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ ۛ ۚ ۲/۲ — یہ کتاب (قرآن مجید) اس میں کچھ شک نہیں (کہ کلام خدا کا ہے)

نیز اس مصرع میں قرآن حکیم کی ذیل کی آیت کی طرف اشارہ مقصود ہے۔

لَهُمُ الْبُشْرٰى فِى الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَ فِى الْاٰخِرَةِ ؕ لَا تَبْدِيْلَ لِكَلِمٰتِ اللّٰهِ ؕ ذٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ ۔ ۱۰/۶۴

ان (خاصانِ خدا) کے لئے دنیا کی زندگی میں بھی بشارت ہے اور آخرت میں بھی۔ خدا کی باتیں بدلتی نہیں ہیں یہی تو بڑی کامیابی ہے۔

نوعِ انساں را پیامِ آخریں — حامل او رحمۃ للعالمیں (ص ۱۴۰)

اس شعر کے دوسرے مصرع میں قرآن مجید کی اس آیت کی طرف اشارہ مقصود ہے۔

وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ ۲۱/۱۰۷ — (اور اے محمدؐ) ہم نے تم کو تمام جہان کے لئے رحمت (بنا کر) بھیجا ہے۔

آنکہ دوشِ کوہ بارش بر نتافت — سطوتِ او زہرۂ گردوں شگافت (ص ۱۴۱)

اس شعر میں قرآن عزیز کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اس کے تحت فٹ نوٹ میں جو آیت دی گئی ہے وہ صحیح نہیں معلوم ہوتی۔

لَوْ اَنْزَلْنَا هٰذَا الْقُرْاٰنَ عَلٰى جَبَلٍ لَّرَاَيْتَهٗ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللّٰهِ ؕ وَ تِلْكَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ ۵۹/۲۱

اگر ہم یہ قرآن کسی پہاڑ پر نازل کرتے تو تم (اس کی) دیکھتے کہ خدا کے خوف سے دبا اور پھٹا جاتا ہے اور یہ باتیں ہم لوگوں کے لئے بیان کرتے ہیں تاکہ وہ فکر کریں۔

قطع کردی امر خود را در زبر — جادہ پیمائی الی شیء نکر (ص ۱۴۲)

اس شعر کے پہلے مصرع میں قرآن مجید کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

فَتَقَطَّعُوْٓا اَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا ؕ كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُوْنَ ۔ ۲۳/۵۳

تو پھر انھوں نے آپس میں اپنے امر کو متفرق کر کے جدا جدا کر دیا جو چیز جس فرقے کے پاس ہے وہ اسی سے خوش ہو رہا ہے۔

اور دوسرے مصرع میں قرآن حکیم کی ایک آیت کے حسب ذیل ٹکڑے کی طرف اشارہ ہے۔

یَوْمَ یَدْعُ الدَّاعِ اِلٰی شَیْءٍ نُّکُرٍ ۔ ۵۴/۶ جس دن (یعنی روزِ قیامت) بلانے والا ان کو ایک ناخوشگوار چیز کی طرف بلائے گا۔

تو کہ مقصودِ خطابِ اُنْظُرِیْ | پس چرا ایں راہ چوں کوراں بری (ص ۱۶۷)

اس شعر کے مصرعِ اولیٰ میں آیۂ قرآن کے حسبِ ذیل ٹکڑے کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے۔

اُنْظُرْ کَیْفَ نُصَرِّفُ الْاٰیٰتِ ثُمَّ هُمْ یَصْدِفُوْنَ ۔ ۶/۴۶ | دیکھو ہم کس کس طرح اپنی آیتیں بیان کرتے ہیں پھر بھی یہ لوگ روگردانی کئے جاتے ہیں۔

حرفِ لَاتَحْزَنُوْا اندر برش | "اَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ" تاجے بر سرش (ص ۱۹۱)

یہاں قرآن عزیز کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

وَلَا تَهِنُوْا وَلَا تَحْزَنُوْا وَاَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ اِنْ کُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ ۔ ۳/۱۳۹ | اور (دیکھو) بیدل نہ ہونا اور نہ کسی طرح کا غم کرنا اگر تم مومن (صادق) ہو تو تم ہی غالب رہو گے۔

از منات و لات و عزیٰ و ہبل | ہر یکے دارد بُتے اندر بغل (ص ۱۹۴)

منات، لات اور عزیٰ بتوں کے نام قرآن مجید کی ان آیات میں ملتے ہیں

اَفَرَءَیْتُمُ اللّٰتَ وَالْعُزّٰی وَمَنٰوةَ الثَّالِثَةَ الْاُخْرٰی ۔ ۵۳/ ۱۹-۲۰ | بھلا تم لوگوں نے لات اور عزیٰ کو دیکھا اور تیسرے منات کو (کہ یہ بُت کہیں خدا کے مانند ہو سکتے ہیں)

گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر | ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر

(پیامِ مشرق ص ۶، طبع پنجم ۱۹۴۶ء)

یہاں قرآن حکیم کی حسبِ ذیل آیت کے ٹکڑے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

یُؤْتِی الْحِکْمَةَ مَنْ یَّشَآءُ ۚ وَمَنْ یُّؤْتَ الْحِکْمَةَ فَقَدْ اُوْتِیَ خَیْرًا کَثِیْرًا ؕ وَمَا یَذَّکَّرُ اِلَّآ اُولُوا الْاَلْبَابِ ۔ ۲/۲۶۹ | وہ جس کو چاہتا ہے دانائی بخشتا ہے اور جس کو دانائی ملی بے شک اس کو بڑی نعمت ملی اور نصیحت تو وہی لوگ قبول کرتے ہیں جو عقلمند ہیں۔

بخاکِ ہند نوائے حیات بے اثر است | کہ مردہ زندہ نگردد ز نغمۂ داؤد (ص ۱۶۰)

حضرت داؤدؑ کا ذکر قرآن عزیز میں یوں آیا ہے۔

[و]َسَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَہٗ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ ۝ وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً ۝ [كُلٌّ] لَّهٗ أَوَّابٌ - ۳۸/ ۱۸-۱۹

ہم نے پہاڑوں کو ان کے زیر فرمان کر دیا تھا کہ وہ صبح و شام ان کے ساتھ (خدائے) پاک (کا) ذکر کرتے تھے اور پرندوں کو بھی کہ جمع رہتے تھے۔ سب ان کے فرمانبردار تھے۔

صبح ازل جو حسن ہوا دلستانِ عشق ۔۔۔ آوازِ کن ہوئی تپش آموزِ جانِ عشق

(بانگ درا ص ۴۳ - طبع یازدہم ۱۹۴۸ء)

کن کا لفظ قرآن حکیم میں متعدد جگہ آیا ہے یہاں ایک مقام نقل کیا جاتا ہے۔

[إِ]نَّمَا أَمْرُهٗ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ [لَ]هٗ كُنْ فَيَكُونُ - ۳۶/ ۸۲

اس کی شان یہ ہے کہ جب وہ کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے تو اس سے فرمادیتا ہے کہ ہوجا تو وہ ہوجاتی ہے۔

قصۂ دار و رسن بازیِ طفلانۂ دل ۔۔۔ التجائے "اَرِنی" سرخیِ افسانۂ دل (ص ۵۴)

اس شعر کے مصرع ثانی میں قرآن عزیز کی مندرجہ ذیل آیت کے ٹکڑے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے

[وَ]لَمَّا جَاءَ مُوسٰى لِمِيقَاتِنَا وَ[كَلَّ]مَهٗ رَبُّهٗ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ [إِلَ]يْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي - ۷/ ۱۴۳

اور جب موسیٰ ہمارے مقرر کئے ہوئے وقت پر (کوہ طور پر) پہنچے اور ان کے پروردگار نے اُن سے کلام کیا تو کہنے لگے کہ اے پروردگار مجھے (جلوہ) دکھا کہ میں تیرا دیدار (بھی) دیکھوں۔ پروردگار نے فرمایا کہ تم مجھے ہرگز نہ دیکھ سکوگے۔

بندے کلیم جس کے پربت جہاں کا سینا ۔۔۔ نوح نبی کا آکر ٹھیرا جہاں سفینا (ص ۸۷)

قرآن حکیم میں سفینۂ نوح کا ذکر اس طرح آتا ہے۔ لیکن یہ مسلّم ہے کہ جودی جو طور سینا کی ایک چوٹی ہے [او]ر عراق میں واقع ہے۔ علامہ کو یہاں سہو ہوا کہ جودی کو ہندوستان سے منسوب کردیا۔

[و]َاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ ۱۱/ ۴۴

اور کشتی کوہ جودی پر جا ٹھہری۔

نہ پوچھ ان خرقہ پوشوں کی ارادت ہو تو دیکھ ان کو
یدِ بیضا لئے بیٹھے ہیں اپنی آستینوں میں (ص ۱۰۸)

یہاں قرآن مجید کی اس آیت کی طرف اشارہ مقصود ہے۔ اقبال نے اہل فقر کے ہاتھوں کو حضرت [م]وسیٰ کے دستِ مبارک (ید بیضا) سے نسبت دی ہے۔

وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوٓءٍ آيَةً أُخْرَىٰ - ۲۰/۲۲

اور اپنا ہاتھ اپنی بغل سے لگا تو وہ کسی عیب (و بیماری) کے بغیر سفید (چمکتا دمکتا) نکلے گا (یہ) دوسری نشانی (ہے)

چشم اقوام یہ نظارہ ابد تک دیکھے
رفعت شانِ رَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ دیکھے (ص ۲۳۱)

یہاں مصرع ثانی میں قرآن عزیز کی حسب ذیل آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ - ۹۴/۴

اور (اے پیغمبر ہم نے) تمہارا ذکر بلند کیا۔

آ بتاؤں تجھ کو رمزِ آیۂ إِنَّ الْمُلُوكَ
سلطنت اقوامِ غالب کی ہے اک جادوگری (ص ۲۹۵)

اس شعر کے پہلے مصرع میں قرآن حکیم کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

قَالَ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ۲۷/۳۴

اس (یعنی ملکۂ سبا) نے کہا کہ بادشاہ جب کسی شہر میں داخل ہوتے ہیں تو اس کو تباہ کر دیتے ہیں اور وہاں کے عزت والوں کو ذلیل کر دیا کرتے ہیں تو اسی طرح یہ بھی کریں گے۔

مسلم استی سینہ را از آرزو آباد دار
ہر زماں پیشِ نظر لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ دار (ص ۳۰۳)

مصرع ثانی میں قرآن مجید کی مندرجہ ذیل ٹکڑے کی طرف اشارہ ہے۔

إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ - ۳/۹

بے شک خدا خلاف وعدہ نہیں کرتا۔

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی (ص ۳۱۸)

یہاں پہلے مصرع میں قرآن عزیز کی ان آیات کی طرف اشارہ مقصود ہے۔

قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانْصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ ۝ قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ۝ وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ - ۲۱/ ۶۸-۷۰

(تب وہ) کہنے لگے کہ اگر تمہیں (اس سے اپنے معبود کا انتقام لینا اور) کچھ کرنا ہے تو اس کو جلا دو اور اپنے معبودوں کی مدد کرو ہم نے حکم دیا اے آگ سرد ہو جا اور ابراہیم پر (موجب) سلامتی (بن جا) ان لوگوں نے بُرا تو ان کا چاہا تھا مگر ہم نے انھیں کو نقصان میں ڈال دیا۔

یہ لسان العصر کا پیغام ہے
إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ یاد رکھ (ص ۳۲۲)

مصرع ثانی میں قرآن حکیم کی اس آیت کے ٹکڑے کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے۔ یہاں "لسان العصر" سے مراد خود زمانہ ہے۔

فَاصْبِرْ اِنَّ وَعْدَ اللّٰہِ حَقٌّ ۔ ۳۰/۶۰ — پس تم صبر کرو بے شک خدا کا وعدہ سچا ہے۔

حکمت و تدبیر سے یہ فتنۂ آشوب خیز — ٹل نہیں سکتا "وَقَدْ کُنْتُمْ بِہٖ تَسْتَعْجِلُوْنَ" (ص ۳۴۴)

مصرع ثانی میں قرآن مجید کی ان آیات کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے۔

قُلْ اَرَءَیْتُمْ اِنْ اَتٰکُمْ عَذَابُہٗ بَیَاتًا — کہدو کہ بھلا دیکھو تو اس کا عذاب تم پر (ناگہاں) آجائے

اَوْ نَہَارًا مَّاذَا یَسْتَعْجِلُ مِنْہُ الْمُجْرِمُوْنَ — رات کو یا دن کو تو پھر گنہگار کس بات کی جلدی کریں گے

ثُمَّ اِذَا مَا وَقَعَ اٰمَنْتُمْ بِہٖ آٰلْئٰنَ — کیا وہ جب آ واقع ہو گا تب اس پر ایمان لاؤ گے (اس وقت

وَقَدْ کُنْتُمْ بِہٖ تَسْتَعْجِلُوْنَ ۔ ۱۰/۵۰-۵۱ — کہا جائیگا کہ) اور اب (ایمان لائے) اسی کے لئے تو تم جلدی مچایا کرتے تھے

"کھل گئے" "یاجوج اور ماجوج کے لشکر تمام — چشم مسلم دیکھ لے تفسیر حرفِ "یَنْسِلُوْن" (ص ۳۳)

یہاں قرآن عزیز کی اس آیت کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے

حَتّٰٓی اِذَا فُتِحَتْ یَاْجُوْجُ وَمَاْجُوْجُ وَھُمْ — یہاں تک کہ یاجوج اور ماجوج کھول دیئے جائیں اور

مِّنْ کُلِّ حَدَبٍ یَّنْسِلُوْنَ ۲۱/۹۶ — وہ ہر بلندی سے دوڑ رہے ہوں (ص ۳۲۵)

حکم حق ہے لَیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی — کھائے کیوں مزدور کی محنت کا پھل سرمایہ دار (ص ۳۳)

اس شعر کے پہلے مصرع میں قرآن مجید کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے

وَاَنْ لَّیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی ۔ ۵۳/۳۹ — اور یہ کہ انسان کو وہی ملتا ہے جس کی وہ کوشش کرتا ہے

محو مطلق دریں دیر مکافات ✽ کہ مطلق نیست جز "نُوْرُ السَّمٰوٰت" (زبور عجم ص ۱۵۰ طبع چہارم ۱۹۴۸ء)

یہاں مصرع ثانی میں قرآن حکیم کی اس آیت کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے

اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۔ — خدا آسمانوں اور زمین کا نور ہے اس کے نور کی مثال ایسی ہے

مَثَلُ نُوْرِہٖ کَمِشْکٰوۃٍ فِیْہَا مِصْبَاحٌ — کہ گویا ایک طاق ہے جس میں چراغ ہو اور چراغ ایک قندیل

اَلْمِصْبَاحُ فِیْ زُجَاجَۃٍ اَلزُّجَاجَۃُ کَاَنَّہَا کَوْکَبٌ دُرِّیٌّ — میں ہو اور قندیل (ایسی صاف شفاف ہو کہ) گویا موتی کا سا

يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ
لَّا شَرْقِيَّةٍ وَّلَا غَرْبِيَّةٍ يَّكَادُ
زَيْتُهَا يُضِيْٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ط
نُوْرٌ عَلٰى نُوْرٍ ط يَهْدِي اللّٰهُ لِنُوْرِهٖ
مَنْ يَّشَآءُ ط وَيَضْرِبُ اللّٰهُ الْاَمْثَالَ
لِلنَّاسِ ط وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ۔

۲۴/ ۳۵

چمکتا ہوا تارا ہے۔ اس میں ایک مبارک درخت کا تیل
جلایا جاتا ہے (یعنی) زیتون کہ نہ مشرق کی طرف ہے
مغرب کی طرف (ایسا معلوم ہوتا ہے کہ) اس کا تیل خو
اسے آگ نہ بھی چھوئے جلنے کو تیار ہے (بڑی) روشنی پر
روشنی (ہو رہی ہے) خدا اپنے نور سے جس کو چاہتا ہے
سیدھی راہ دکھاتا ہے اور (خدا) مثالیں بیان فرماتا ہے (ا
لوگوں کے (سمجھانے کے) لئے اور خدا ہر چیز سے واقف ہے۔

مرد سالک نمی ارزد بہ یک جو
بحرفِ "کم لبثتم" غوطہ زن شو (ص ۲۱۶)

کم لبثتم قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیات سے ماخوذ ہے۔

قٰلَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْاَرْضِ عَدَدَ سِنِيْنَ ۃ
قَالُوْا لَبِثْنَا يَوْمًا اَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَسْئَلِ
الْعَآدِّيْنَ ۃ قٰلَ اِنْ لَّبِثْتُمْ اِلَّا
قَلِيْلًا لَّوْ اَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ۔
۲۳/ ۱۱۲-۱۱۴

(خدا) پوچھے گا کہ تم زمین پر کتنے برس رہے وہ کہیں گے
کہ ہم ایک روز یا ایک روز سے بھی کم رہے تھے شمار کرنے
والوں سے پوچھ لیجئے (خدا) فرمائے گا کہ (وہاں) تم (بہت
ہی) کم رہے۔ کاش تم جانتے ہوتے۔

حکیماں مردہ را صورت نگار اند
یدِ موسیٰ دمِ عیسیٰ ندارند (ص ۲۱۸)

"دمِ عیسیٰ" میں آیت ذیل کے ٹکڑے کی طرف اشارہ ہے۔

وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ
بِاِذْنِيْ فَتَنْفُخُ فِيْهَا فَتَكُوْنُ طَيْرًا بِاِذْنِيْ
۵/ ۱۱۰

اور جب تم میرے حکم سے مٹی کا جانور بنا کر اس میں پھونک
مار دیتے تھے تو وہ میرے حکم سے اڑنے لگتا تھا۔

اے تمنا تیرے کہ مارا سینہ سفت
حرف اُدْعُوْنِیْ کہ گفت با کہ گفت

(جاوید نامہ ص ۳ طبع دوم ۱۹۴۷ء)

یہاں مصرع ثانی میں قرآن حکیم کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُوْنِيْٓ اَسْتَجِبْ لَكُمْ ط

اور تمہارے پروردگار نے ارشاد فرمایا ہے کہ تم مجھ سے دعا

إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ - ۴۰/۶۰

کروں میں تمہاری (دعا) قبول کروں گا جو لوگ میری عبادت سے ازراہِ تکبر کنیاتے ہیں عنقریب جہنم میں ذلیل ہو کر داخل ہوں گے۔

زیر گردوں خویش را یابم غریب ز آنسوئے گردوں بگو "اِنّی قریب" (ص ۵)

اس شعر کے مصرع ثانی میں قرآن مجید کی اس آیت کی طرف اشارہ ہے۔

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ - ۲/۱۸۶

اور (اے پیغمبر) جب تم سے میرے بندے میرے بارے میں دریافت کریں تو (کہدو) میں تو (تمہارے) پاس ہوں۔ جب کوئی پکارنے والا مجھے پکارتا ہے تو میں اس کو قبول کرتا ہوں تو ان کو چاہیے کہ میرے حکموں کو مانیں اور مجھ پر ایمان لائیں تاکہ نیک راستہ پائیں۔

نکتۂ "اِلّا بِسُلطان" یاد گیر ورنہ چوں مور و ملخ در گِل بمیر (ص ۱۵)

یہاں مصرع اولیٰ میں قرآن عزیز کی اس آیت کی طرف اشارہ مقصود ہے۔

يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ - ۵۵/۳۳

اے گروہِ جن و انس اگر تمہیں قدرت ہو کہ آسمان اور زمین کے کناروں سے نکل جاؤ تو نکل جاؤ اور زور کے سوا تو تم نکل سکتے ہی نہیں۔

تکیہ بر میثاقِ یزداں ابلہی است بر مرادش راہ رفتن گمرہی است (ص ۵۲)

اس شعر میں اقبال نے لفظ میثاق لاکر قرآن حکیم کی ذیل کی آیت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ میثاق کا ذکر قرآن مجید میں متعدد آیات میں آیا ہے، مثلاً

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ

اور جب خدا نے پیغمبروں سے عہد لیا کہ جب میں تم کو کتاب اور دانائی عطا کروں پھر تمہارے پاس کوئی پیغمبر آئے جو تمہاری کتاب کی تصدیق کرے تو تمہیں ضرور اس پر ایمان لانا ہوگا اور ضرور اس کی مدد

بِهٖ وَلَتَنْصُرُنَّهٗ ؕ قَالَ ءَاَقْرَرْتُمْ	کرنی ہوگی اور (عہد لینے کے بعد) پوچھا کہ بھلا تم نے اقرار کیا اور اس
وَاَخَذْتُمْ عَلٰی ذٰلِکُمْ اِصْرِیْ ؕ	اقرار پر میرا ذمہ لیا (یعنی مجھے ضامن ٹھہرایا) انھوں نے کہا (ہاں)
قَالُوْٓا اَقْرَرْنَا ؕ قَالَ فَاشْهَدُوْا وَاَنَا	ہم نے اقرار کیا (خدا نے) فرمایا کہ تم (اس عہد و پیمان کے) گواہ رہو
مَعَكُمْ مِّنَ الشّٰهِدِیْنَ - ۳/۸۱	اور میں بھی تمہارے ساتھ گواہ ہوں۔

جز دعا با نوح تدبیرے نداشت　　صرف آں بیچارہ تاثیرے نداشت (ص ۵۲)

حضرت نوحؑ نے قوم کے حق میں جو بددعا کی، کفار کو تبلیغ کے بعد، وہ قرآن عزیز میں اس طرح آئی ہے

وَقَالَ نُوْحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْاَرْضِ	اور (پھر) نوح نے (یہ) دعا کی کہ اے میرے پروردگار
مِنَ الْكٰفِرِیْنَ دَیَّارًا - ۷۱/۲۶	کسی کافر کو روئے زمین پر بسا نہ رہنے دے۔

صرصرے دہ با ہوائے بادیہ　　اَنَّهُمْ اَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِیَہ (ص ۶۰)

یہاں قرآن مجید کی ان آیات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

وَاَمَّا عَادٌ فَاُهْلِكُوْا بِرِیْحٍ صَرْصَرٍ عَاتِیَةٍ ؕ	رہے عاد تو ان کا نہایت تیز آندھی سے ستیاناس کر دیا گیا۔
سَخَّرَهَا عَلَیْهِمْ سَبْعَ لَیَالٍ وَّثَمٰنِیَةَ	خدا نے اس کو سات رات اور آٹھ دن لگاتار ان پر چلائے رکھا
اَیَّامٍ حُسُوْمًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِیْهَا صَرْعٰى	تو (اے مخاطب) تو لوگوں کو اس میں (اس طرح) ڈھئے (اور مرے
كَاَنَّهُمْ اَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِیَةٍ - ۶۹/۰۷	پڑے) دیکھے جیسے کھجوروں کے کھوکھلے تنے۔

باطن "الارض للہ" ظاہر است　　ہر کہ ایں ظاہر نہ بیند کافر است (ص ۸۱)

"الارض للہ" میں قرآن حکیم کی اس آیت کی طرف اشارہ مقصود ہے۔

قَالَ مُوْسٰى لِقَوْمِهِ اسْتَعِیْنُوْا بِاللّٰهِ	موسیٰ نے اپنی قوم سے کہا کہ خدا سے مدد مانگو اور ثابت قدم رہو زمین
وَاصْبِرُوْا ۚ اِنَّ الْاَرْضَ لِلّٰهِ ۙ یُوْرِثُهَا	تو خدا کی ہے اور وہ اپنے بندوں میں جسے چاہتا ہے اس کا مالک بناتا
مَنْ یَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ ؕ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِیْنَ -	ہے اور آخر بھلا تو ڈرنے والوں کا ہے۔

راز ہا با مرد مومن باز گوے　　شرح رمز "كُلَّ یَوْمٍ" باز گوے (ص ۸۵)

یہاں مصرع ثانی میں قرآن عزیز کی اس آیت کی طرف اشارہ ہے۔

يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ط كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَاْنٍ - ۲۹/۵۵
آسمان اور زمین میں جتنے لوگ ہیں سب اس سے مانگتے ہیں وہ ہر روز کام میں مصروف رہتا ہے۔

آب و نانِ ماست از یک مائدہ
دودۂ آدم "کنفسٍ واحدہ" (ص-۹۰)

نفس واحدہ کی ترکیب قرآن مجید میں متعدد آیات میں آئی ہے۔ جاوید نامہ میں اس شعر کے تحت جو آیۂ کریمہ حاشیۂ ذیل میں دی ہوئی ہے اس کا تعلق شعر مذکورہ بالا کے مفہوم سے نہیں ہے۔ کیونکہ شعر میں انسانوں کی وحدت اور مساوات پر زور دیا گیا ہے اور جاوید نامہ میں دی ہوئی آیت میں اللہ تعالیٰ کی عظمت و قدرت بیان فرمائی گئی ہے۔ ہم نے متن میں صحیح متعلقہ آیت کا ٹکڑا نقل کر دیا ہے جو حسب ذیل ہے۔

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ اِلَيْهَا - ۷/۱۸۹
وہ خدا ہی تو ہے جس نے تم کو ایک شخص سے پیدا کیا اور اس سے اس کا جوڑا بنایا تاکہ اس سے راحت حاصل کرے۔

با مسلماں گفت جاں بر کف بنہ
ہر چہ از حاجت فزوں داری بدہ (ص ۹۱)

یہاں قرآن حکیم کی اس آیت کے ٹکڑے کی طرف اشارہ ہے۔

وَيَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ ط قُلِ الْعَفْوَ ط كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمُ الْاٰيٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُوْنَ - ۲/۲۱۹
اور یہ بھی تم سے پوچھتے ہیں کہ (خدا کی راہ میں) کونسا مال خرچ کریں کہہ دو کہ جو ضرورت سے زیادہ ہو۔ اس طرح خدا تمہارے لئے اپنے احکام کھول کھول کر بیان فرماتا ہے تاکہ تم سوچو۔

ہر یکے ترسندہ از ذکرِ جمیل
ہر یکے آزردہ از ضرب خلیل (ص ۱۰۱)

یہاں مصرع ثانی میں قرآن مجید کی ان آیات کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے

فَرَاغَ اِلٰى اٰلِهَتِهِمْ فَقَالَ اَلَا تَاْكُلُوْنَ ۝ مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُوْنَ ۝ فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِيْنِ - ۳۷/۹۱-۹۳
پھر (ابراہیم) ان کے معبودوں کی طرف متوجہ ہوئے اور کہنے لگے کہ تم کھاتے کیوں نہیں تمہیں کیا ہوا ہے، تم بولتے نہیں، پھر ان کو اپنے داہنے ہاتھ سے مارنا اور توڑنا شروع کیا۔

ارضِ حق را ارضِ خود دانی بگو
چیست شرح آیۂ لا تفسدوا (ص ۱۲۵)

یہاں قرآن عزیز کی اس آیت کے ٹکڑے کی طرف اشارہ مقصود ہے۔

وَلَا تُفْسِدُوْا فِی الْاَرْضِ بَعْدَ اِصْلَاحِهَا ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ۔ ۵۸/۷
اور زمین میں اصلاح کے بعد خرابی نہ کرو اگر تم صاحب ایمان ہو تو سمجھ لو کہ یہ بات تمہارے حق میں بہتر ہے ۔

امرِ حق گفتند نقش باطل است
زانکہ او وابستۂ آب و گل است (ص ۱۴۳)

اس شعر کے پہلے مصرع میں قرآن حکیم کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ۔

وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ ۖ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ وَمَا اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا ۔ ۸۵/۱۷
اور تم سے روح کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہدو کہ وہ پروردگار کی ایک ہے اور تم لوگوں کو (بہت ہی) کم علم دیا گیا ہے ۔

خلق و تقدیر و ہدایت ابتدا است
رحمۃ للعالمینی انتہا است (ص ۱۴۴)

یہاں پہلے مصرع میں قرآن عزیز کی ان آیات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ۔

سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلَى ۙ الَّذِيْ خَلَقَ فَسَوّٰى ۙ وَالَّذِيْ قَدَّرَ فَهَدٰى ۔ ۳۰۱/۸۷
(اے پیغمبر) اپنے پروردگار جلیل الشان کے نام کی تسبیح کرو جس نے (انسان کو) بنایا پھر (اس کے اعضا کو) درست کیا اور جس نے (اس کا) اندازہ ٹھہرایا پھر (اسکو) رستہ بتایا

مدعا پیدا نگردد زیں دو بیت
تا نہ بینی از مقامِ ما رمیت (ص ۱۵۰)

اس شعر کے مصرع ثانی میں قرآن مجید کی اس آیت کی طرف اشارہ مقصود ہے

فَلَمْ تَقْتُلُوْهُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِيْنَ مِنْهُ بَلَآءً حَسَنًا اِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ ۔ ۱۷/۸
تم لوگوں نے (ان کفار) کو قتل نہیں کیا بلکہ خدا نے انھیں قتل کیا اور (اے محمد) جس وقت تم نے کنکریاں پھینکی تھیں تو وہ تم نے نہیں پھینکی تھیں بلکہ اللہ نے پھینکی تھیں ۔ اس سے یہ غرض تھی کہ مومنوں کو اپنے (احسانوں) سے اچھی طرح آزمالے بے شک خدا سنتا جانتا ہے ۔

چشمِ من صد عالم شش روزہ دید
تا حدِ ایں کائنات آمد پدید (ص ۱۷۵)

عالم کا چھ روز میں پیدا ہونا متعدد آیاتِ قرآنی میں آیا ہے ۔ مثلاً

وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ ۖ وَّمَا مَسَّنَا مِنْ لُّغُوْبٍ ۔ ۳۸/۵۰
اور ہم نے آسمانوں اور زمین کو اور (جو مخلوقات) ان میں ہے سب کو چھ دن میں بنا دیا اور ہم کو ذرا بھی تکان نہیں ہوا ۔

یا اولی الامرے کہ منکم شانِ اوست — آیۂ حق حجت و برہان اوست (ص ۱۹۲)

یہاں پہلے مصرع میں قرآن عزیز کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ ذٰلِکَ خَیْرٌ وَّاَحْسَنُ تَاْوِیْلًا۔ ۴/۵۹

مومنو خدا اور اُس کے رسول کی فرمانبرداری کرو اور جو تم میں سے صاحبِ حکومت ہیں ان کی بھی۔ اور اگر کسی بات میں اختلاف واقع ہو تو اگر خدا اور روزِ آخرت پر ایمان رکھتے ہو تو اس میں خدا اور اس کے رسول (کے حکم) کی طرف رجوع کرو۔ یہ بہت اچھی بات ہے اور اس کا مآل بھی اچھا ہے۔

اے صبحِ ازل انکار کی جرأت ہوئی کیونکر — مجھے معلوم کیا وہ رازداں میرا ہے یا تیرا

(بالِ جبریل ص ۷، طبع دوم ۱۹۴۱ء)

اس شعر میں قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیات کی طرف اشارہ مقصود ہے

وَاِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلٰٓئِکَۃِ اِنِّیْ خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَاٍ مَّسْنُوْنٍ ہ فَاِذَا سَوَّیْتُہٗ وَنَفَخْتُ فِیْہِ مِنْ رُّوْحِیْ فَقَعُوْا لَہٗ سٰجِدِیْنَ ہ فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِکَۃُ کُلُّھُمْ اَجْمَعُوْنَ ہ اِلَّآ اِبْلِیْسَ اَبٰٓی اَنْ یَّکُوْنَ مَعَ السّٰجِدِیْنَ۔ ۱۵/ ۲۸-۳۱

اور جب تمہارے پروردگار نے فرشتوں سے فرمایا کہ کھنکھناتے ہوئے سڑے ہوئے گارے سے ایک بشر بنانے والا ہوں جب اس کو (صورتِ انسانیہ میں) درست کرلوں اور اس میں اپنی (بے بہا چیز یعنی) روح پھونک دوں تو اس کے آگے سجدے میں گر پڑنا تو فرشتے تو سب کے سب سجدے میں گر پڑے مگر شیطان کہ اس نے سجدہ کرنے والوں کے ساتھ ہونے سے انکار کردیا۔

مثلِ کلیم ہو اگر معرکہ آزما کوئی — اب بھی درختِ طور سے آتی ہے بانگِ "لاتخف" (ص ۶۱)

اس شعر میں قرآن حکیم کی ان آیات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے

فَلَمَّا قَضٰی مُوْسَی الْاَجَلَ وَسَارَ بِاَھْلِہٖٓ اٰنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّوْرِ نَارًا قَالَ لِاَھْلِہِ امْکُثُوْٓا اِنِّیْٓ اٰنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّیْٓ

جب موسیٰ نے مدت پوری کردی اور اپنے گھر والوں کو لے کر چلے تو طور کی طرف سے آگ دکھائی دی تو اپنے گھر والوں سے کہنے لگے کہ (تم یہاں) ٹھہرو مجھے آگ نظر آئی ہے شاید

اٰتِیْکُمْ مِّنْھَا بِخَبَرٍ اَوْ جَذْوَۃٍ مِّنَ النَّارِ لَعَلَّکُمْ تَصْطَلُوْنَ ۝ فَلَمَّآ اَتٰھَا نُوْدِیَ مِنْ شَاطِیِٔ الْوَادِ الْاَیْمَنِ فِی الْبُقْعَۃِ الْمُبٰرَکَۃِ مِنَ الشَّجَرَۃِ اَنْ یّٰمُوْسٰٓی اِنِّیْٓ اَنَا اللّٰہُ رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ وَاَنْ اَلْقِ عَصَاکَ فَلَمَّا رَاٰھَا تَھْتَزُّ کَاَنَّھَا جَآنٌّ وَّلّٰی مُدْبِرًا وَّلَمْ یُعَقِّبْ یٰمُوْسٰٓی اَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ اِنَّکَ مِنَ الْاٰمِنِیْنَ۔ ۲۸/ ۲۹، ۳۱

میں وہاں سے (رستے) کا کچھ پتہ لاؤں یا آگ کا انگارا لے آؤں تاکہ تم تاپو۔ جب اس کے پاس پہنچے تو میدان کے دائیں کنارے سے ایک مبارک جگہ میں ایک درخت میں سے آواز آئی کہ موسیٰ میں تو خدائے رب العالمین ہوں اور یہ کہ اپنی لاٹھی ڈال دو جب دیکھا کہ وہ حرکت کر رہی ہے گویا کہ وہ سانپ ہے تو پیٹھ پھیر کر چل دیے اور پیچھے پھر کر بھی نہ دیکھا (ہم نے کہا کہ) موسیٰ آگے آؤ اور ڈرو مت تم امن پانے والوں میں ہو۔

آہ وہ مردِ حق وہ عربی شہسوار | حامل "خلق عظیم" صاحب صدق و یقیں (ص ۱۳۳)

"خلق عظیم" کی ترکیب قرآن عزیز کی اس آیت سے ماخوذ ہے جس میں حق تعالیٰ نے رسول کریم صلعم کے اخلاق کی تعریف فرمائی ہے۔

وَاِنَّکَ لَعَلٰی خُلُقٍ عَظِیْمٍ۔ ۶۸/ ۴

اور اخلاق تمہارے بہت (عالی) ہیں

یہ اعجاز ہے ایک صحرا نشیں کا | بشیری ہے آئینہ دارِ نذیری (ص ۱۶۰)

"بشیر و نذیر" رسول کریم صلعم کے القاب ہیں جو قرآن مجید میں وارد ہیں۔ مثلاً

وَمَآ اَرْسَلْنٰکَ اِلَّا کَآفَّۃً لِّلنَّاسِ بَشِیْرًا وَّنَذِیْرًا وَّلٰکِنَّ اَکْثَرَ النَّاسِ لَا یَعْلَمُوْنَ۔ ۳۴/ ۲۸

اور (اے محمدؐ) ہم نے تم کو لوگوں کے لئے خوشخبری سنانے والا اور ڈرانے والا بنا کر بھیجا ہے لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے۔

خرقہ آں برزخ لا یبغیان | دیدمش در نکتۂ "لی خرقتان"

(مسافر ص ۳۱ طبع سوم ۱۹۴۷ء)

"برزخ لا یبغیان" کی ترکیب قرآن عزیز کی ان آیات سے ماخوذ ہے

مَرَجَ الْبَحْرَیْنِ یَلْتَقِیٰنِ ۝ بَیْنَھُمَا بَرْزَخٌ لَّا یَبْغِیٰنِ۔ ۵۵/ ۱۹-۲۰

اس نے دو دریا رواں کئے جو آپس میں ملتے ہیں۔ دونوں میں ایک آڑ ہے کہ (اس سے) تجاوز نہیں کر سکتے۔

از شریعت احسن التقویم شو — وارثِ ایمان ابراہیم شو

(پس چہ باید کرد ص ۴۰ طبع سوم ۱۹۴۷ء)

یہاں مصرع اولیٰ میں قرآن حکیم کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْٓ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ۔ ۹۵/۴ — کہ ہم نے انسان کو بہت اچھی صورت میں پیدا کیا ہو۔

فروغ مغربیاں خیرہ کر رہا ہے تجھے — تری نظر کا نگہبان ہو صاحب مازاغ

(ضرب کلیم ص ۸۴ طبع ششم ۱۹۴۶ء)

اس شعر کے دوسرے مصرع میں قرآن عزیز کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہو۔

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰی۔ ۵۳/۱۷ — اُن کی آنکھ نہ تو اور طرف مائل ہوئی اور نہ (حد سے) آگے بڑھی۔

رہے گا تو ہی جہاں میں یگانہ و یکتا — اُتر گیا جو ترے دل میں لاشریک لہٗ (ص ۱۶۷)

یہاں مصرع ثانی میں قرآن مجید کی ان آیات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

قُلْ اِنَّ صَلَاتِیْ وَنُسُکِیْ وَمَحْیَایَ وَ مَمَاتِیْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ۝ لَا شَرِیْكَ لَهٗ ۚ وَبِذٰلِكَ اُمِرْتُ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِیْنَ۔ ۶/ ۱۶۲ - ۱۶۳

(یہ بھی) کہہ دو کہ میری نماز اور میری عبادت اور میرا جینا اور میرا مرنا سب خدائے رب العالمین ہی کے لئے ہے جس کا کوئی شریک نہیں اور مجھ کو اسی بات کا حکم ملا ہو اور میں سب سے اول فرمانبردار ہوں۔

لادینی و لاطینی کس پیچ میں الجھا تو — دارو ہے ضعیفوں کا "لَا غَالِبَ اِلَّا ھُوْ" (ص ۱۸۵)

"لا غالب الاہو" قرآن حکیم کی اس آیت کے ٹکڑے سے ماخوذ ہے۔

وَاللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰٓی اَمْرِهٖ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا یَعْلَمُوْنَ۔ ۱۲/ ۲۱ — اور خدا اپنے کام پر غالب ہے لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے

جہاں کی روحِ رواں لاالٰہ الاّ ہو — مسیح و میخ و چلیپا یہ ماجرا کیا ہے

(ارمغان حجاز ص ۲۴۲ طبع سوم ۱۹۴۷ء)

"لاالٰہ الا ہو" قرآن عزیز میں جن مقامات پر آیا ہے ان میں سے ایک آیت یہ ہے۔

وَاِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ ۔ ۲/۱۶۳

اور (لوگو) تمہارا معبود خدائے واحد ہے اس بڑے مہربان (اور) رحم والے کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔

اقبالؔ کی قرآنی تلمیحات میں ایک بات نمایاں طور پر یہ محسوس ہوئی کہ بیشتر وہ ان آیات قرآنی سے لی گئی ہیں جن میں حق و باطل کی کشمکش، نفاق کی مذمت، اسلام کی حقانیت اور جدّ و جہد کی تلقین کی گئی ہے۔ اقبالؔ اسلامی اقدار کے بڑے مبلّغ تھے۔ انھوں نے مادیت کے دور میں بھی قرآنی حقائق کو پیش کرنے میں ذرا بھی جھجک محسوس نہ کی اور جس بات کو حق سمجھتے تھے اُسے بے کم و کاست بیان کر دیا۔ اب اس کی بھی توفیق ذرا کم ہی ہوتی ہے! اقبالؔ کے یہاں چونکہ قرآنی نظامِ فکر کو ایک ممتاز درجہ حاصل ہے، اس نظامِ فکر کو جس میں مادیت اور روحانیت کا حسین ترین امتزاج ہے جو ایں جہانی بھی ہے اور آں جہانی بھی، اس لئے وہ اس مغربی طرزِ فکر، طریقِ بود و ماند اور تہذیب و تمدن سے بیزار تھے جہاں مادیت کا غلبہ اور روحانیت کا فقدان ہے جس نے آج ہمارے ذہنوں کو ماؤف بلکہ ایمان کو متزلزل کر دیا ہے۔

حسرت

جناب عابد رضا صاحب بیدؔ۔ رضا لائبریری رام پور

(۳)

۱۹۰۴ء میں انجمن اُردوئے معلیٰ کے بعض اراکین کالج میں اتفاقیہ طور پر پھر جمع ہو گئے اور کبھی کبھی شعر و سخن کا پھر چرچا ہونے لگا۔ راقم حروف نے اس موقع کو غنیمت سمجھ کر شام کی نشستوں میں اپنی تحریر کردہ شرح بھی سُنانا شروع کی .... اور مشورہ صائب اور نکتہ چینیٔ درست سے بہت کچھ فائدہ اُٹھایا اور اسی زمانے سے اس مجموعے کی اشاعت کا بھی خیال پیدا ہوا .....

ادائے مطالب میں سب سے زیادہ لحاظ اختصار اور سادگی کا رکھا گیا ہے۔ یعنی جہاں تک ہو سکا ہے شعر کا صرف ایک مفہوم مختصر عبارت میں صاف صاف لکھ دیا ہے، مشکل الفاظ کے لغوی معنی علیحدہ لکھنے کے بجائے اشعار کی شرح کے ضمن میں اس طور پر ادا کر دیے ہیں کہ قلیل تامّل سے خود بخود واضح ہو جائیں۔ مبتدیوں کے لئے شاید یہ اختصار نامناسب ثابت ہو۔ لیکن راقم نے محض مبتدیوں کے خیال سے کتاب کی طوالت کو جائز نہ رکھا" (دیباچہ طبع اوّل)

حسرت سے پہلے حالیؔ (یادگارِ غالب) شوکت میرٹھی، والہ حیدر آبادی (وثوق صراحت) اور نظم طباطبائی دیوانِ غالب کی جزئی یا مکمل شرحیں لکھ چکے تھے لیکن حسرت کسی سے مطمئن نہ ہو سکے اور اسی بے اطمینانی نے اُن سے نئی شرح لکھوا دی۔

میرے پیشِ نظر شرحِ حسرت کا جو ایڈیشن ہے (طبع چہارم) اس کی ترتیب یہ ہے:۔

دیباچہ ۱ — ۲

مقدمہ: غالب کا حال، ۳ — ۸

مرزا کی شاعری - ۹ — ۱۸

دیوان مع شرح - ۱۹ - ۱۷۴

ضمیمہ (گلِ رعنا سے ۲۹ نئے اشعار) ۱۷۵ — ۱۷۶

دیوانِ غالب کا متن جولائی ۱۸۶۱ء مطابق ۲۰ محرم ۱۲۷۸ھ کو مطبع احمدی (باہتمام امیجان) دہلی میں غالب کی زندگی میں جو نسخہ غالب کی تصحیح کے بعد شائع ہوا اسی سے لیا گیا ہے — یہ حسرت کا بیان ہے۔ معلوم نہیں انھوں نے اس ایڈیشن کو کیوں اپنی اساس بنایا، جس کے بارے میں غالب نے لکھا ہے: دلی پر اور اس کے بانی پر اور اس کے چھپانے پر لعنت (پنج آہنگ /۲۴۶)

احمدی ایڈیشن کے بعد مطبع نظامی کانپور سے مزید احتیاط و تصحیح کے ساتھ کچھ ہی دن بعد دیوان غالب کا نیا ایڈیشن نکلا جس کو متن کے لئے اساس بنانا زیادہ بہتر تھا۔

شرح میں اوسطاً ہر غزل کے آدھے شعر لئے ہیں۔ محض پوری پوری غزلیں بغیر شرح کے نقل کر دی گئی ہیں۔ اشعار کا مطلب بیان کرنے میں اس درجہ اختصار سے کام لیا ہے کہ یہ شرح سے زیادہ اشارات اور نوٹ ہو کر رہ گئے ہیں اور بس۔ کلامِ غالب کو مقبول عام بنانے میں شرح حسرت کا جو حصّہ ہے اُسے بہر حال نظر انداز نہیں ہونا چاہیئے۔

(۶)

اردو دواوینِ حسرت کی ترتیب و اشاعت کی تفصیل اور اسی کے ذیل میں حسرت کی شاعری کے بارے میں کچھ اشارات خود حسرت کی زبان سے سنئے:۔ اُن کا تکملہ میں کر دوں گا۔

"ابتدائے شاعری اس فقیر کی ۱۸۹۵ء سے ہوئی کہ اس سنہ سے اس کی غزلیں پیامِ یار لکھنؤ، و ریاضِ سخن وغیرہ گلدستوں اور رسالوں میں شائع ہونے لگیں۔ اس سے قبل کا کلام مشقِ ابتدائی کا نمونہ ہے، اعتبار کے قابل نہیں۔ اب تک نہ کبھی وہ شائع ہوا ہے نہ آئندہ ہوگا۔

"ضمیمہ دیوان حسرت موہانی: ۱۸۹۵ء سے ۱۹۰۳ء تک کی بعض غزلوں کا مجموعہ بطور ضمیمہ دیوان حسرت ۱۹۱۶ء میں شائع ہو چکا ہے۔ یہ مجموعہ اب دوبارہ کبھی شائع نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اس دور کے کلام

میں کوئی خاص بات نہیں ہے۔

" دیوانِ حسرت حصہ اول۔ یہ حصہ ۱۹۰۳ء سے ۱۹۰۸ء تک کی اُن غزلوں کا مجموعہ ہے جو رسالہ اردوئے معلیٰ علیگڈھ اور اس کے عہد کے بعض دوسرے مشہور رسالوں میں شائع ہوئیں، اسی میں قیدِ فرنگ اول (۱۹۰۸ء سے ۱۹۰۹ء تک) کا بھی کُل کلام شامل ہے اور وہی گویا اس حصہ کی جان ہے[۱]

" دیوانِ حسرت حصہ دوم۔ یہ قیدِ فرنگ ثانی کی اُن غزلوں کا مجموعہ ہے جو ۱۹۱۶ء میں علی گڈھ، للت پور، جھانسی اور الہ آباد کے جیلوں میں لکھی گئیں۔ اس مجموعہ میں وہ غزلیں بھی شامل ہیں جو قیدِ فرنگ اول اور قیدِ فرنگ ثانی کے درمیانی زمانے (۱۹۱۰ء سے ۱۹۱۵ء تک) میں بمقام علی گڈھ لکھی گئیں۔ دیوانِ حسرت حصہ سوم۔ یہ حصہ قیدِ فرنگ ثانی (۱۹۱۶ء سے ۱۹۱۸ء تک) کی ان غزلوں کا مجموعہ ہے جو ۱۹۱۷ء میں پرتاب گڈھ، فیض آباد اور لکھنؤ کے جیل خانوں میں لکھی گئیں۔

دیوانِ حسرت حصہ چہارم۔ یہ حصہ قیدِ فرنگ ثانی کی اُن غزلوں کا مجموعہ ہے جو ۱۹۱۸ء میں فیض آباد اور میرٹھ کے جیل خانوں میں لکھی گئیں۔ اسی کے ساتھ قیدِ فرنگ کا دوسرا دور بھی ختم ہوا۔

دیوانِ حسرت حصہ پنجم۔ یہ حصہ اُن غزلوں کا مجموعہ ہے جو قیدِ فرنگ ثانی کے بعد باوقاتِ مختلف ۱۹۱۸ء سے ۱۹۲۱ء تک لکھنؤ، میرٹھ، علی گڈھ اور کانپور میں لکھی گئیں۔ اس مجموعہ میں قیدِ فرنگ ثالث (جو اپریل ۱۹۲۳ء سے شروع ہو کر اس وقت تک جاری رہی ہے) کی وہ کل غزلیں بھی شامل ہیں جو سابرمتی جیل، احمد آباد، گجرات میں لکھی گئیں۔ یہ مجموعہ بغرض اشاعت سنٹرل خلافت کمیٹی بمبئی کے سپرد کر دیا گیا تھا۔ مگر معلوم نہیں کس سبب سے اب تک اس کے شائع ہونے کی نوبت نہیں آئی (۲۶ر نومبر ۱۹۲۳ء کو دیباچہ دیوان پنجم لکھتے وقت حسرت نے لکھا کہ کمیٹی نے یہ مجموعہ کہیں کھو دیا، اس لئے جو یاد آیا، حاضر ہے)

دیوانِ حسرت حصہ ششم: یہ حصہ قید فرنگ ثالث کی ان غزلوں کا مجموعہ ہے جو مئی ۱۹۲۲ء

---

[۱] ۲۳ر جون ۱۹۰۸ء کو اُردوئے معلیٰ پر مقدمہ سڈیشن قائم ہوا اور ۴ر اگست ۱۹۰۸ء کو دو سال قید اور پانچسو روپے جرمانہ کا حکم سنا دیا گیا۔۔۔ تقریباً سال بھر ایک من آٹا پیسنے کی اس سخت مشقت سے سابقہ رہا جو عام طور پر دیگر قیدیوں سے بھی ایک [illegible] سے زیادہ نہیں لی جاتی۔۔۔ یہ کل غزلیں دن بھر چکی پیسنے کے اثنا میں کہی جاتی تھیں اور بوقت شام ایک قیدی دوست کو لکھوا دی جاتی تھیں جو۔۔۔ نسبتاً زیادہ آزاد تھے" (اُردوئے معلیٰ اکتوبر ۱۹۰۹ء)

سے آخر ماہ ستمبر ۱۹۲۳ء تک بڑودہ سنٹرل جیل پونا میں لکھی گئیں۔ اس کے بعد کی غزلیں حصہ ہشتم میں شائع ہونگی۔" (دیباچہ حصہ ششم)

دیوانِ حسرت حصہ ہفتم:۔ "اس کی تصنیف میں ۲ر ستمبر ۱۹۲۳ء سے ۱۳ر ستمبر ۱۹۲۳ء تک کل ۱۱ دن صرف ہوئے ہیں۔۔۔" (دیباچہ دیوان حصہ ہفتم)

جن جن بزرگوں سے اس فقیر کو فیض پہونچا ہے اُن میں سے اکثر کی جانب اسی مجموعہ میں کہیں نہ کہیں اشارہ موجود ہے۔ بزرگانِ دین اسلام کے علاوہ ایک موقع پر سری کرشن کا نام بھی آیا ہے۔ حضرت سری کرشن علیہ الرحمۃ کے باب میں فقیر اپنے پیر اور پیروں کے پیر حضرت سید عبدالرزاق بانسوی قدس اللہ سرہٗ انوارہ کے مسلک عاشقی کا پیرو ہے۔

مسلک عشق ہے پرستشِ حُسن — ہم نہیں جانتے عذاب و ثواب (دیباچہ حصہ ہشتم)

دیوانِ حسرت حصہ ہشتم ۔۔۔۔ یکم اکتوبر ۲۳ء سے اس وقت تک کی تازہ غزلوں کا مجموعہ۔۔۔ وہ فارسی غزلیں بھی قیام فتحپور کے اُس زمانہ کی یادگار ہیں جبکہ حضرت اُستادی یعنی مولانا سید ظہورالاسلام مرحوم نیز حضرت نیاز فتحپوری کے مرحوم والد ماجد کے فیض قرب نے نظم و نثر فارسی کی مشق کا ایک خاص شوق پیدا کر دیا تھا۔" (دیباچہ حصہ نہم، مورخہ ۱۰ر نومبر ۲۳ء بردا جیل)

دیوانِ حسرت حصہ نہم:۔ "آخر ۱۹۲۳ء تک کی غزلوں کا مجموعہ"

۱۹۴۲ء میں حسرت کے کلام کا مجموعہ "کلیاتِ حسرت" کے نام سے شائع ہوا جو بارہ حصوں اور دو ضمیموں پر مشتمل ہے۔ پہلے ضمیمے میں ۱۸۹۴ء سے ۱۹۰۳ء تک کا کلام ہے اور دوسرے ضمیمے میں ۱۹۴۰ء، ۱۹۴۱ء اور ۱۹۴۲ء کا۔ باقی کلیات ۱۹۰۳ء تا ۱۹۴۲ء کے عہد پر حاوی ہے۔[1] ۱۹۴۳ء سے ۱۹۵۱ء تک کا

---

[1] ترتیب اس طرح ہے: پہلا حصہ ۱۹۰۳ء - ۱۹۱۲ء
دوسرا ۱۹۱۲ء - ۱۹۱۶ء
تیسرا اکتوبر ۱۹۱۶ء - جولائی ۱۹۱۷ء
چوتھا اگست ۱۹۱۷ء - اپریل ۱۹۱۸ء
پانچواں اپریل ۱۹۱۸ء - اپریل ۱۹۲۲ء
چھٹا مئی ۱۹۲۲ء - ستمبر ۱۹۲۳ء
ساتواں ۲ر ستمبر ۱۹۲۳ء - ۳۰ ستمبر ۱۹۲۳ء
آٹھواں حصہ - یکم اکتوبر ۱۹۲۳ء - ۹ر نومبر ۱۹۲۳ء
نواں " نومبر ۱۹۲۳ء آخر دسمبر ۱۹۲۳ء
دسواں " جنوری ۱۹۲۴ء - آخر مارچ ۱۹۲۴ء
گیارھواں " جنوری ۱۹۲۵ء - دسمبر ۱۹۳۴ء
بارھواں " جنوری ۱۹۳۵ء - جون ۱۹۴۰ء
ضمیمہ الف: زمانہ طالب علمی ۱۸۹۴ء سے ۱۹۰۳ء تک کا کلام
ضمیمہ ب: جولائی ۱۹۴۰ء - دسمبر ۱۹۴۲ء

کلام منتشر ہے[۱]

کلامِ حسرت کے بعض اچھے انتخابات ان کی زندگی میں نکل چکے ہیں۔ جلیل قدوائی کا انتخاب اس میں اہمیت رکھتا ہے۔ خود حسرت نے اپنا انتخاب تفصیل سے عبدالشکور کی کتاب "حسرت موہانی" کے لیے کیا (۱۳۴۴ھ) اور مختصراً "اوراقِ گل" (رامپور) کے لیے (۱۰ نومبر ۱۹۴۱ء) مختصر سوانح اور مختصر انتخاب۔ ویسے ان کا سب سے اچھا انتخاب "نگار" کے حسرت نمبر میں نیاز صاحب نے پیش کیا ہے۔

(۷)

اور سب سے اہم صحافی حسرت کا مطالعہ ہے۔ بی۔ اے کا امتحان دیتے ہی نتیجہ کا انتظار کیے بغیر حسرت نکل کر اس میدان میں آ گئے۔ ۱۹۰۳ء کی پہلی جولائی کو حسرت کے ماہانہ اردوئے معلیٰ کا پہلا پرچہ نکلا۔ مارچ ۱۹۰۸ء کا شمارہ مصر کے قومی رہنما اور برطانوی سامراج کے دشمن مصطفیٰ کامل کی یاد میں مرتب کیا گیا۔ کامل کا انتقال فروری میں ہوا تھا اور اپریل کی ترتیب میں شامل ایک مضمون باغیانہ ٹھہرایا گیا۔[۲] اور علی گڈھ کی حرمت بچانے کے لئے علی گڈھ کے بڑوں نے حسرت کے خلاف گواہی قائم کی۔ مضمون حسرت کا نہ تھا لیکن مقدمہ قائم ہونے پر حسرت نے سارا الزام اپنے سر لے لیا اور مضمون نگار کا نام بتانے سے انکار کر دیا۔ مقدمہ چلا اور اردوئے معلیٰ کے ایڈیٹر کو سزا ہو گئی۔ اردوئے معلیٰ بند ہو گیا۔

اکتوبر ۱۹۰۹ء میں جیل سے باہر آتے ہی حسرت نے اردوئے معلیٰ پھر شروع کر دیا۔ اردوئے معلیٰ کا یہ نیا دور جون ۱۹۱۳ء کے پرچہ کے ساتھ ختم ہو گیا۔ جب فقیر منش ایڈیٹر سے ایک مضمون کی اشاعت پر تین ہزار روپے کی ضمانت طلب کی گئی۔ درویشِ خدامست، تین ہزار کیا، مولانا آزاد کے بقول "دس دس کے تین نوٹ بھی فراہم نہ کر سکتا تھا"۔[۳] مجبوراً رسالہ بند کرنا پڑا۔

---

[۱] مکتبہ اشاعت اردو (دہلی ۶) کی شائع کردہ کلیاتِ حسرت (۱۹۵۹ء) میں حصہ سیزدہم کے طور سے ۱۹۴۳ء تا ۱۹۵۰ء کا کلام بھی یکجا ہو گیا ہے۔ [۲] یہ مضمون اردوئے معلیٰ ۱۹۰۸ء میں شائع ہوا۔ اس کی تصنیف تین مختلف اشخاص سے منسوب کی گئی ہے۔ سید ہاشمی فرید آبادی سے، فضل امین سے اور اقبال سہیل سے۔ فضل امین سے انتساب پہلی بار مجھے عفت موہانی کے نوٹ مندرجہ ہماری زبان ۸ ۱۹۵۰ء میں ملا۔ اقبال سہیل مرحوم نے خود مجھ سے کہا تھا کہ وہ مضمون ان کا لکھا ہوا تھا۔

[۳] الہلال مئی ۱۹۱۳ء۔

تیسری بار جنوری ۱۹۲۵ء میں کانپور سے اس کا اجرا ہوا۔ اگست ۱۹۳۹ء تک تو یقینی طور سے نکلتا رہا
اس کے بعد دیدنہیں 'شنید' سے کہتا ہوں کہ اردوئے معلیٰ ۱۹۴۲ء تک کم سے کم مارچ تک ضرور جاری تھا[۵]
اسی سال اس کی زندگی کا خاتمہ ہو گیا[۶]۔

اس طرح اُردوئے معلیٰ کے تین دور ہیں۔

پہلا جولائی ۱۹۰۳ء سے اپریل ۱۹۰۸ء تک

دوسرا اکتوبر ۱۹۰۹ء سے جون ۱۹۱۳ء تک

تیسرا جنوری ۱۹۲۵ء سے ۱۹۴۲ء تک

۱۹۱۳ء اور ۱۹۲۵ء کے درمیانی عرصے میں " جولائی ۱۹۱۴ء" سے ۱۹۲۰ء تک ایک سہ ماہی
" تذکرۃ الشعراء" کے نام سے بغیر ڈیکلیریشن کے شائع کرتے رہے، جسے اردوئے معلیٰ کا جانشین سمجھا جانا چاہیئے
۱۹۲۰ء تک جاری رہنے کی اطلاع میں نے حسرت ہی کے ایک بیان سے اخذ کی ہے جو ۱۹۲۵ء کے اردوئے معلیٰ
کے جنوری، فروری نمبر میں شامل ہے۔

مختلف ادوار کے اُردوئے معلیٰ کا تعارف خود حسرت کی زبانی زیادہ دلچسپ ہوگا۔

دورِ سوم:۔ "رسالہ اردوئے معلیٰ کانپور، یعنی حسرت کا وہ مشہور رسالہ جو علی گڈھ سے ۱۰ سال یعنی
۱۹۰۳ء سے ۱۹۱۳ء تک نکلتا رہا اور جس نے دنیائے ادب و سیاست میں انقلاب پیدا کر دیا۔ اب جنوری
۱۹۲۵ء سے دوبارہ کانپور سے نکلنا شروع ہوا ہی۔ حجم ۲ جز، قیمت سالانہ ۴، نمونہ ۳
(اشتہار مورخہ ۱۹۲۸ء) (آخری سرورق دیوان جرأت پر)

دورِ دوم:۔ " رسالہ اُردوئے معلیٰ علی گڈھ۔ یعنی صحیح اور فصیح اُردو کا مشہور اور قابل دید رسالہ جس
میں منجملہ مضامین دلچسپ ہر مہینے شروع میں زیر عنوان تذکرۃ الشعراء اردو زبان کے مستند اساتذہ کے حالات
اور اُن کے کلام پر بے لاگ تنقید، درمیان میں انتخاب بیاض اور موجودہ شعرائے ہند کی بہترین غزلیں اور

[۵] عبدالشکور [۶] اُردوئے معلیٰ کے رول اور اس میں حسرت کے سیاسی شعور اور ہندستانی مسلمانوں کے قومی شعور کے
ارتقار کو سمجھنے کے لئے ملاحظہ ہو آل احمد سرور: اردوئے معلیٰ" اردو ادب حسرت نمبر۔

آخر میں، اساتذۂ اردو کے غیر مطبوعہ نایاب دواوین کا انتخاب، بالالتزام شائع ہوتا ہے، ادبی حیثیت سے ادب اردو کا اور کوئی رسالہ اردوئے معلیٰ کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ ۲۲×۱۸/۸ لکھائی چھپائی پسندیدہ۔ کاغذ دیسی حجم ۴۰ صفحے ماہوار۔ قیمت سالانہ مع محصول ڈاک ؎ نمونہ ۲ر (اشتہار در اردوئے معلیٰ ۱۹۱۳ء)

دورِ اول:۔ اس رسالہ کا مقصد صرف ایک ہے، یعنی درستی مذاق، چنانچہ اسی لحاظ سے امور مندرجہ ذیل کی پابندی کی جائے گی۔

مضامین نثر ہر قسم کے شائع ہونگے۔ یعنی سوانحی، تاریخی، علمی، فلسفی، اخلاقی، تمدنی، ادبی، تنقیدی و متعلق بہ افسانہائے مکمل و مختصر۔

.... حصۂ نظم میں صرف اس قسم کی نظمیں شائع کی جائیں گی جن کے انداز بیان میں کوئی خصوصیت ہو۔ ان نظموں کے متعلق طرز قدیم و جدید کی قید نہ ہوگی۔

اس مقصد اصلی کے علاوہ چند اور ضمنی مقاصد ہیں مثلاً قدردانیٔ اہل کمال و امداد زبان اردو۔ مضامین کے لئے ایک معقول معاوضہ دیا جائے گا۔ اس کے متعلق نیز دیگر امور کے متعلق خط و کتابت ایڈیٹر کے نام سے ہونا چاہیئے۔ جواب کے لئے ٹکٹ یا جوابی کارڈ آنے کی ضرورت نہیں ہے۔

جن حضرات کی خدمت میں یہ رسالہ بلا درخواست حاضر ہوگا اُن سے تقاضائے قیمت کبھی نہ ہوگا۔ اگر وہ حضرات از راہ قدردانی و ہمت افزائی قیمت عنایت فرمائیں گے تو ممنون کرم ہوگا ورنہ اردوئے معلیٰ کے لئے یہی معاوضہ کافی ہے کہ وہ اُن کی نگاہ سے گذرتا اور اس باریابی پر فخر کرتا رہے (قواعد و ضوابط مندرجہ اردوئے معلیٰ جلد ا شمارہ ا)

پہلے پرچہ کی ترتیب اس طرح تھی:۔

تذکرۃ الشعراء	از حسرت
تکالیف الحیات	از رشید احمد سالم
محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کا شعبۂ علمی۔ } زبانِ اردو کی اصلاح و تدوین	از امجد علی اشہری
پولیٹیکل سائنس	از قاضی تلمذ حسین گورکھپوری۔

• انتخاب بیاض، مولانا مولوی سید آل حسن و بیاض منشی مسعود احمد ضمیر مینائی لکھنوی۔

سلسلۂ افسانہائے مکمل و مختصر نمبر ۱ ۔ حرماں نصیب ۔ از شاہد۔

حصۂ نظم:۔ میر مہدی مجروح، وفا رامپوری، حسرت موہانی۔

سعید احمد کے اہتمام سے مطبع احمدی علی گڈھ میں طبع ہو کر شائع ہوا"

پرچہ ۲۲×۱۸/۸ کے ۴۰ صفحات پر مشتمل تھا۔ ایک پرچہ کی قیمت ۵ آنے تھی اور سالانہ چار روپے۔ پہلے پرچہ میں حصۂ نظم کے شروع میں حسرت کا ہدایت کا رنوٹ آج بھی دلچسپی اور فائدہ سے خالی نہیں۔

" نظم کی آجکل دو قسمیں ہیں۔ اول نظم انداز جدید، دوم نظم انداز قدیم لیکن ان دونوں میں کچھ نہ کچھ کمی ضرور پائی جاتی ہے۔ مثلاً طرزِ قدیم کے کلاموں میں خصوصیت و ایجاد و قادرالکلامی کا پتا نہیں ملتا اور طرز جدید کی تحریروں میں دلچسپی و روانی و صحت زبان کا مطلق خیال نہیں رکھا جاتا ہے۔ سیکڑوں گلدستے شائع ہوتے ہیں، خریدے بھی جاتے ہیں، اچھے بھی سمجھے جاتے ہیں، لیکن اُن کی غزلوں کو دیکھئے تو سب کی سب ایک ہی رنگ میں رنگی ہوتی ہیں، اُنکے بیکار ہونے کا ایک قطعی ثبوت یہ ہے کہ ان میں سوا ایک دو کے کسی کے انداز بیان میں کوئی خصوصیت نظر نہیں آتی یعنی غزلوں پر سے شعراء کے نام اڑا دیجئے تو کچھ بھی فرقِ امتیازی باقی نہیں رہ جاتا۔ جناب جلالؔ، ذاکر حسین یاسؔ، شمشیر بہادر اخگرؔ اور عبدالحمید زیباؔ، ان سب کی غزلیں ایسی ہوتی ہیں کہ کسی ایک کی غزل ہم دوسروں کے نام سے بلا تکلف پڑھ سکتے ہیں۔ ایسی غزلوں کے چھاپنے سے ان کا نہ چھاپنا ہزار درجہ بہتر ہے۔ نیچرل اور قومی نظمیں بھی اب کثرت سے شائع ہونے لگی ہیں، ان میں سے بھی اکثر ایسی ہوتی ہیں جن کی اشاعت کا اور کوئی سبب اس کے سوا نہیں معلوم ہوتا کہ یا تو وہ انگریزی سے ترجمہ کی گئی ہیں یا ان میں ایک نئی بات نکل آئی ہے یعنی یہ کہ ان میں ردیف و قافیہ و خوبی ترکیب و صحت زبان کا مطلق لحاظ نہیں کیا گیا ہے۔ اس قسم کی نظموں کا بھی شائع نہ کرنا شائع کرنے سے بہتر ہے۔

اس قسم کی مشکلات کی بنا پر بندہ چاہتا ہے کہ اول تو اردوئے معلیٰ میں حصۂ نظم بہت کم ہو اور جو کچھ ہو اس میں صرف وہ نظمیں اور غزلیں درج کی جائیں گی جن میں قومی انداز بیان، ایجاد، روانی کی ایسی کیفیتیں پائی جائیں کہ مصنف کے نام کے بغیر بھی یہ آسانی سے معلوم ہو سکے کہ وہ کسی معمولی فکر کا نتیجہ نہیں ہیں۔ طرزِ قدیم و جدید کی قید کو بھی میں ناپسند کرتا ہوں ....."

اس کے بعد جو غزلیں درج ہیں ان میں مہدی مجروح کی آخری غزل بھی ہے جو انھوں نے اکتوبر ۱۹۰۲ء کے مشاعرہ علی گڈھ میں پڑھی تھی۔ غزل درج کرنے کے بعد مجروح کے بارے میں ڈیڑھ صفحے کا طویل نوٹ بھی دیا ہے۔ (باقی)

علماء اور حکومت

(۲)

سعید احمد اکبر آبادی

اس موقع پر سوال ہو سکتا ہے کہ آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ علماء کا ایک بڑا طبقہ کاروبارِ حکومت سے الگ تھلگ رہا اور نسبتاً کم افراد نے حکومت سے تعاون کیا اور عہدے اور مناصب قبول کئے؟ جواب یہ ہے کہ جب تک حکومت کے ارکان شریعت کے پابند رہے اور اُن کا نظامِ حکمرانی اسلامی احکام و قوانین کا تابع رہا علماءُ بحیثیت مجموعی امورِ حکومت و مملکت میں دخیل رہے اور انھوں نے اُن سے مجتنب رہنا مناسب نہیں جانا۔ لیکن جب صورتِ حال بدلی اور شخصی حکومتوں نے مملکت رانی کے لئے احکامِ شریعت کی پابندی ضروری نہیں سمجھی اور دنیوی اغراض و مقاصد نے اُن پر غلبہ حاصل کر لیا تو اب علما میں دو طبقے ہو گئے۔ ایک بڑے طبقہ کا خیال یہ تھا کہ ملک کی فلاح و بہبود اور اسلامی معاشرہ کی خیر خواہی کا تقاضا یہ ہے کہ حکومت سے الگ رہ کر اصلاح کی کوشش کی جائے۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فرض پورے طور پر اسی وقت سرانجام پا سکتا ہے جب کہ علماء حکومت کے ساتھ تعلق کے اثرات سے آزاد رہیں گے ورنہ اظہارِ کلمۂ حق میں بالواسطہ یا بلاواسطہ مداہنت کے پیدا ہو جانے کا خطرہ ہے۔ علماء میں اکثریت اسی خیال کے حضرات کی تھی، چنانچہ تاریخ و سیر کی کتابوں میں کثرت سے ایسے اقوال ملیں گے جن میں اکابر علماء و مشائخ نے حکومت سے قرب کی مذمت کی ہے اور حاملینِ شریعت کے لئے اسے ننگ و عار بتایا ہے۔ ابو قلابہ مشہور محدث اور عالم ہیں، انھوں نے ایک مرتبہ اپنے شاگرد ایوب سختیانی کو تین نصیحتیں کیں، اُن میں سے ایک نصیحت یہ تھی کہ بادشاہوں کی ڈیوڑھی پر نہ جانا۔ حضرت سفیان ثوری نے ایک دفعہ ارشاد فرمایا "جہنم میں ایک غار ہے جس میں صرف بادشاہوں کے مصاحب پھینکے جائیں گے" حضرت قتادہ کا قول تھا کہ بدترین حاکم وہ ہیں جو علماء سے دور رہتے ہیں اور بدترین علماء وہ ہیں جو حکام

سے تقرب رکھتے ہیں۔ اعمش سے ایک بار کسی نے کہا "حضرت! آپ نے تو علم کو زندہ کر دیا۔ کتنے بے شمار آدمی ہیں جو آپ سے فیض یاب ہو رہے ہیں" فرمایا "ذرا تعجب نہ کرو۔ ان لوگوں میں ایک تہائی تو وہ ہیں جو تکمیل سے پہلے ہی مر جائیں گے، دوسری تہائی امرا و حکام کے ہو کر رہ جائیں گے اور یہ لوگ مردوں سے بدتر ہوں گے، البتہ صرف ایک تہائی وہ ہونگے جو کامیابی کا منہ دیکھیں گے۔ حضرت عبداللہ بن مبارک کو ایک نامور عالم اسماعیل بن علیہ کے متعلق معلوم ہوا کہ انھوں نے تحصیلداری کا عہدہ قبول کر لیا ہے تو حسب ذیل اشعار لکھ کر بھیجے۔

یا جاعل العلم لہٗ بازیًا	یصطاد اموال المساکین
احتلت للدنیا و لذاتہا	بحیلۃٍ تذھب بالدین
فصرت مجنونا بھا بعد ما	کنت دواءً للمجانین
این روایاتک فیما مضیٰ	عن ابن عون و ابن سیرین
و درسک العلم بآثارہٖ	و ترکک ابواب السلاطین
تقول: اکرھت . فما ذا کذا	زل حمار العلم فی الطین

ترجمہ۔ اے علم کو ایسا باز بنانے والے جو غریبوں کے مال کا شکار کرے تو نے دنیا اور اس کی لذتوں کے لئے ایسا حیلہ تراشا ہے جو دین کو لے ڈوبے گا۔ تو دنیا کی محبت میں پاگل بن گیا، حالانکہ تو خود دیوانوں کے لئے دوا کا حکم رکھتا تھا۔ گذشتہ زمانہ میں تو ابن عون اور ابن سیرین سے جو روایات بیان کرتا تھا اب وہ کہاں ہیں اور وہ تیرا درس علم اور بادشاہوں کے دروازہ کو ترک کر دینا کہاں ہے؟ تو کہتا ہے کہ میں (شاہی نوکری قبول کرنے پر) مجبور کر دیا گیا تھا مگر نہیں ایسا نہیں ہے۔ بلکہ اصل بات یہ ہے کہ علم کا گدھا کیچڑ میں پھسل گیا۔

پھر صرف اکابر علماء مشائخ کا ذکر نہیں۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اور آپ کے بعد بعض اجلہ صحابہ نے اسی دور فتن کے پیش نظر اہل علم کے لئے حکومت سے تقرب کو خطرناک قرار دیا تھا۔ حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے۔ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تم پر بادشاہوں کی حکومت ہوگی

وہ اچھے بُرے کام کریں گے۔ انکی بُرائیوں پر جو اعتراض کریگا خدا کے سامنے وہ بری الذمہ ہوگا اور جو خاموشی اختیار کرے گا مگر دل میں انھیں بُرا سمجھے گا وہ بھی (عذاب الٰہی سے) بچ جائیگا۔ لیکن جو ان کاموں پر راضی ہوگیا اور بادشاہوں کے پیچھے لگ گیا۔ تو خدا اسے ہلاک کر دے" حضرت عبد اللہ بن مسعود نے فرمایا "شاہی ڈیوڑھی پر فتنے اسی طرح جمے بیٹھے رہتے ہیں جس طرح اونٹ اپنے تھانوں پر جم کے بیٹھتے ہیں۔ قسم اُس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے کہ تم اُن کی دنیا میں سے جتنا پاؤگے اُس سے زیادہ وہ تمہارے دین میں سے لے لیں گے"

بات اگرچہ طویل ہوگئی لیکن دراصل دکھانا یہ تھا کہ اگر علماء نے حکومت سے اجتناب کی پالیسی اختیار کی تو اس کی بنیاد احساسِ کمتری پر نہیں تھی جیسا کہ آپ فرماتے ہیں بلکہ مسلمانوں اور خود سلطنت کی خیرخواہی کے جذبہ سے تھی اور فرمانِ نبوی، ارشاداتِ صحابہ اور علمائے متقدمین کے اقوال و آراء پر مبنی تھی

یہاں تک علماء کے صرف ایک طبقہ کا ذکر ہوا ہے' دوسرا طبقہ جو نسبتاً اقلیت میں تھا اُس کی رائے یہ تھی کہ بادشاہ خواہ کیسے ہی ہوں بہرحال اُن سے ربط و ضبط رکھنا چاہیے تاکہ اُن کو اُن کی غلطیوں اور بُرائیوں پر ٹوکا جا سکے ورنہ اُن سے دور رہنے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ شترِ بے مہار کی طرح آزاد ہو جائیں گے اور روک ٹوک کے بغیر جو اُن کے جی میں آئیگا کرتے رہیں گے۔ چنانچہ عروۃ بن الزبیر، امام زہری اور اُن کے طبقہ کے لوگ۔ اسی طرح حضرت شعبی۔ ابن ابی ذیب، رجاء بن حیوہ، حسن بصری، ابو الزناد، امام مالک۔ امام اوزاعی اور امام شافعی یہ سب اسی دوسرے طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ حضرات دربارِ سلطانی سے تعلق رکھتے تھے مگر اُن کی غرض کیا تھی؟ اس کا اندازہ اس سے ہوگا کہ ایک مرتبہ کسی نے امام مالک سے کہا کہ آپ ان حکام کے پاس جاتے ہیں۔ حالانکہ یہ لوگ ظالم اور متکبر ہیں" جواب میں فرمایا "بس! تم پر خدا کی رحمت ہو اگر میں بھی ان کے پاس نہ جاؤں تو کلمۂ حق کا اعلان کون کریگا" لیکن حکام اور اہلِ حکومت کے ساتھ یہ ربط و ضبط اور تعلق رکھنے کے باوجود یہ علماء اپنی خودداری اور عالمانہ وقار و استغنا کو کس طرح قائم رکھتے تھے اُس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ خلیفہ ہارون رشید نے حج سے فراغت کے بعد مدینہ میں حاضری دی تو امام مالک کی خدمت میں پانسو دینار کا ایک توڑا بھی بطور نذر پیش کیا۔ پھر جب واپس ہونے لگا تو امام عالی مقام سے درخواست کی کہ اس کے ہمراہ بغداد تشریف لے چلیں۔ یہ سُن کر امام مالک نے قاصد سے کہا "اپنے آقا سے کہہ دینا' تمہاری تھیلی اسی طرح سربمہر رکھی ہوئی ہے' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مدینہ اپنے باشندوں کے لئے بہترین مقام ہے

بشرطیکہ وہ مجیب۔

بہرحال علماء پہلے طبقہ سے تعلق رکھتے ہوں یا دوسرے سے ان میں سے ہر ایک کا عمل اور حکومت کے ساتھ ان کی روش کسی اپنے ذاتی جذبہ یا نفسیاتی کیفیت پر مبنی نہیں تھے بلکہ جو کچھ بھی تھا شرعی مصلحت کے تقاضہ سے تھا۔

یہ جتانے کی ضرورت نہیں ہو کہ علماء سے میری مراد علمائے حق ہے۔ اس میں شک نہیں کہ علمائے سوء کے ہاتھوں اسلام اور مسلمانوں کو سخت اور ناقابلِ تلافی نقصان پہونچا ہو لیکن کیا کیجئے کہ فطرت کا قانون کچھ ایسا ہی ہے کہ چراغِ مصطفوی کو شرارِ بولہبی سے ہمیشہ سابقہ رہا ہے اس چمن زارِ ہستی کی خصوصیت ہی یہ ہے کہ پہلو میں اگر کانٹے نہ ہوں تو پھولوں کے حسن کا رنگ زیادہ شوخ بھی نہیں ہوتا۔ وہ کونسا گروہ اور طبقہ ہے جس میں اچھے بُرے دونوں قسم کے لوگ نہیں ہوتے۔ حکمرانوں میں، امیروں اور وزیروں میں۔ ڈاکٹروں میں، وکیلوں میں، تاجروں اور دوکانداروں میں۔ ہر ایک میں اچھے بھی ہوتے ہیں اور بُرے بھی۔ اور آپ چند بُرے افراد کی وجہ سے پورے طبقہ سے متنفر نہیں ہو جاتے بلکہ اُس کی اہمیت اپنی جگہ تسلیم کرتے ہیں۔ پس اسی طرح اگر علماء میں بھی کچھ افراد علمائے سوء کا مصداق ہوئے تو آپ کو یا کسی کو زیبا نہیں ہو کہ ان چند لوگوں کی برائیوں کا ذمہ دار پورے طبقہ ہی کو قرار دیں۔ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ اور وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ارشادِ ربانی ہو

آپنے اپنے خط میں علماء کی نسبت جو باتیں کہی تھیں میرا خیال ہو کہ میں سطور بالا میں اُن سب کا جواب عرض کر چکا ہوں۔ اب حکمراں طبقہ کے متعلق آپنے جو ریمارک کیا ہو اُس کے بارہ میں مختصراً گذارش کرتا ہوں۔

معلوم نہیں آپنے یہ کیسے لکھ دیا کہ (۱) حکمراں طبقہ کا آپس میں کبھی ایسا اختلاف نہیں ہوا جس کی مصالحت نہ ہو سکے اور (۲) حکمراں طبقہ میں یک جہتی زیادہ ہو بہ نسبت علماء کے۔ عرض یہ ہے کہ اگر اس سے آپ کی مراد پاکستان کا موجودہ حکمراں طبقہ ہے تو میں اس کو تسلیم کر سکتا ہوں اگرچہ یہ پھر بھی کہوں گا کہ یہ طبقہ دراصل فوجی ہے جو اس وقت حکمرانی کر رہا ہو اور یہ مسلمہ بات ہو کہ اس طبقہ میں ڈسپلن، نظم و نسق اور یک جہتی سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ اس بنا پر پاکستان کے موجودہ حکمراں طبقہ میں ان اوصاف کے پائے جانے کی وجہ یہ ہو کہ وہ اصلاً ملٹری سے تعلق رکھتے ہیں، ورنہ ظاہر ہے موجودہ حکومت سے پہلے جو وزارتیں بن بن کے بگڑ گئیں ان کا حال ساری دنیا کو معلوم ہے اور انھوں نے ملک اور قوم کی جو گت بنادی تھی وہ کوئی

وہ کوئی چھپا ہوا بھید نہیں ہے۔

لیکن اگر آپ کی مراد یہ ہے کہ تاریخ میں حکمراں طبقہ کی خصوصیات ہمیشہ یہی رہی ہیں تو میری سمجھ میں نہیں آتا آپ نے ایک ایسی بات کیونکر لکھ دی جس کی واضح اور صاف تردید تاریخِ اسلام کا صفحہ صفحہ کرتا ہے ذرا سوچئے۔ تاریخ اسلام کی پوری طویل مدت میں جو بار بار حکومتیں بگڑی اور مٹی ہیں۔ بغاوتوں کے طوفان اُٹھے خانہ جنگیوں نے ملک کا امن وامان تباہ وبرباد کر کے رکھ دیا۔ طوائف الملوکی نے عوام اور خواص کی زندگی اجیرن بنا دی۔ بھائی بھائی سے دست وگریبان رہا۔ اور چچا بھتیجہ سے سرگرم پیکار۔ ان تمام چیزوں کا باعث ہمیشہ حکمراں طبقہ رہا ہے یا علمار کا طبقہ؟ بیشک لڑائیاں علمار میں بھی ہوئی ہیں، جیسا کہ خود آپ نے بھی تحریر کیا ہے۔ لیکن دونوں طبقوں کی باہمی جنگ آزمائیوں کا مقابلہ وموازنہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ علمار کی آپس کی لڑائیوں میں جو خون بہا ہے اُس کو حکمراں طبقہ کی باہمی جنگوں میں بہنے والے خون کے ساتھ وہی نسبت ہو جو ایک جوئے کم آب کو ایک بحرِ ذخّار کے ساتھ ہوتی ہے۔

عام طور پر لوگ شکایت کرتے ہیں اور آپ نے بھی کی ہے کہ علمار میں کبھی اتفاق نہیں ہوا، وہ کبھی کسی بات پر متفق نہ ہو سکے اور ہمیشہ ایک دوسرے کے خلاف نبرد آزما رہے ہیں۔ گذارش یہ ہے کہ یہ اختلاف جو ایمانداری سے کسی ذاتی غرض کے بغیر ہو (علمائے سُو خارج از بحث ہیں) بُرا نہیں اچھا ہے، بلکہ اسلام جیسے عالمگیر اور وسیع مذہب کے لئے ناگزیر ہے۔

ہر تحریک کا خاصہ ہے کہ ابتدا میں اُس کے کارکنوں میں کچھ زیادہ اختلاف نہیں ہوتا لیکن جب وہ تحریک بڑھتی اور پھیلتی ہے اور مختلف مزاج اور طبیعت کے لوگ اُس میں شامل ہو جاتے ہیں تو اب اس تحریک کی عمر جتنی زیادہ ہوتی جاتی ہے اُسی قدر اُس کے ماننے اور چلانے والوں میں اختلافات زیادہ پیدا ہوتے جاتے ہیں اسلام کے ساتھ بھی یہی معاملہ پیش آیا اور اس میں شبہ نہیں کہ مسلمانوں میں جو اختلاف سیاسی اغراض و مقاصد کے تحت پیدا ہوا اُس نے اسلام کو شدید نقصان پہونچایا لیکن اس کے برعکس جو اختلاف فقہ اور استنباطِ احکام کی راہ سے داخل ہوا اُس نے اسلام کو بے حد فائدہ پہونچایا۔ اُس کی وجہ سے احکامِ شریعت میں وسعت اور لچک پیدا ہوئی۔ استنباطِ احکام کے اصول اور قواعد مرتب ہوئے اور یہ معلوم ہوا کہ احوال

و ظروف کے تغیر و تبدل کی وجہ سے احکامِ سابقہ میں کس حد تک تغیر و تبدل کیا جا سکتا ہے اور کسی ملک اور قوم کے لوگوں کے عُرف و عادت اور اُن کے رسم و رواج کو اسلامی احکام و قوانین کے ساتھ ہم آہنگ بنایا جا سکتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں باتیں منقول ہیں۔ آپ نے مستقبل میں اختلافِ امت پر اپنے شدید غم و غصہ کا اظہار بھی فرمایا ہے۔ چنانچہ بخاری میں حضرت زینب بنت جحش سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خواب سے بیدار ہوئے تو روئے مبارک سرخ تھا اور فرما رہے تھے " اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے عرب کے لئے اُس شر سے ہلاکت ہوگی جو قریب آگیا ہے اور اس سے اشارہ اُس اختلاف کی طرف تھا جو ان میں پیدا ہوا " اور ساتھ ہی آپ نے اختلاف کو رحمت فرمایا ہے۔ ان دونوں اقوال کی توجیہ یہی ہے کہ پہلی قسم کا اختلاف جو سیاست اور خاندانی یا نسلی عصبیت کی راہ سے آیا وہ سرتاسر شر تھا اور اس سے اسلام میں رخنے اور مسلمانوں میں تفرقے پیدا ہوئے لیکن جو اختلاف فقہ کی راہ سے ظہور پذیر ہوا اس سے اسلامی احکام میں وسعت اور فراخی پیدا ہوئی چنانچہ خود صحابہ کرام میں فروعی مسائل میں جو اختلاف تھا حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے ایک قول میں اس پر مسرت کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر صحابہ میں یہ اختلاف نہ ہوتا تو ہم ضیق میں ہوتے

پھر یہ بھی دیکھئے کہ یہ اختلاف کہاں نہیں ہوتا؟ فلاسفہ اور حکما میں ہوتا ہے۔ قانون دانوں میں ہوتا ہے۔ ایک ہی علم و فن کے مختلف اصحاب میں ہوتا ہے۔ لیکن کیا اس اختلاف کا نتیجہ یہی ہوتا ہے کہ آپ قانون، فلسفہ یا متعلقہ علم و فن سے ہی دستبردار ہو جائیں یا اُن آپس میں اختلاف کرنے والوں سے بیزاری کا اظہار کرنے لگیں۔ اچھے بُرے لوگ ہر طبقہ میں ہوتے ہیں، علماء بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہیں لیکن جس طرح چند بُرے ڈاکٹروں، پروفیسروں، ارباب سیاست، امراء، فلاسفہ اور اُدبا اور شُعراء کی وجہ سے ان لوگوں کا طبقہ بُرا نہیں بن جاتا اسی طرح چند علماء سو جن کی شناخت چنداں مشکل نہیں ہے، ان کی وجہ سے علماء کا طبقہ بھی مذموم نہیں ہو جاتا۔ اگر کسی قانون کی تنقید کے لئے اس کے شارحین اور مبصرین کا وجود ناگزیر ہے تو لے شبہ اسلامی احکام کی تنقید کے لئے ایک ایسے طبقہ کی ضرورت سے انکار نہیں کیا جا سکتا جس کے افراد نے عمریں صرف کر کے اسلامی شریعت میں بصیرت اور درک و کمال حاصل کیا ہو۔

جہاں تک آپ کے خط کا تعلق ہے اُس کا جواب پُورا ہو گیا۔ اب آخر میں یہ عرض کرنا بھی ضروری ہے کہ آپ نے

برہان میں میرے جن "نظرات" کو ملاحظہ فرماکر یہ خط لکھا ہے اُن کے لکھنے سے میرا جو مقصد تھا اور جو اُن کی اصل اسپرٹ تھی غالباً آپ اُس کو صحیح طور پر محسوس نہیں کر سکے، ورنہ اس خط کی ضرورت نہ تھی۔ میں نے نظرات میں نہ حکمراں طبقہ کی مذمت کی تھی اور نہ علما کی مدح اور ستائش۔ بلکہ مقصد صرف یہ تھا کہ جدید سائنس۔ جدید علوم و فنون۔ مغربی تہذیب کے عالمگیر اثرات اور بین الاقوامی سیاسی اور تمدنی افکار و حالات کی وجہ سے اسلامی سماج کے سیکڑوں نئے نئے مسائل پیدا ہوگئے ہیں جن سے کسی ایک ملک کے نہیں بلکہ دنیا کے تمام مسلمان آجکل دوچار ہیں اور علمار کا فرض ہے کہ جن اصولِ اجتہاد کی روشنی میں فقہائے متقدمین نے اپنے زمانہ کے جدید معاملات و مسائل کا حل پیدا کرلیا تھا انھیں سے کام لے کر وہ آج کے مسائل کا حل معلوم کریں" مصر کا جدید تعلیم یافتہ طبقہ آجکل یہ کام کر رہا ہے اور اسلامی فقہ اُس کی علمی تحقیقات کا بہت اہم موضوع بنا ہوا ہے۔ دوسرے ملکوں کے علمار کا بھی فرض ہے کہ اپنے اپنے ملک کے خاص حالات کے پیشِ نظر اس نوع کے کام کی طرف زیادہ سے زیادہ متوجہ ہوں۔ یہ کام حکمراں طبقہ اور علمائ کے باہمی تعاون اور اشتراک سے ہی ہو سکتا ہے۔ حکمراں طبقہ کے ہاتھ میں قوتِ تنفیذ ہے اور علما تقنین کر سکتے ہیں گویا آج کل کی زبان میں علمار کی حیثیت وہی ہے جو ممبرانِ پارلیمنٹ کی ہوتی ہے۔ اگر کوئی حکومت پارلیمنٹ کو بالکل نظرانداز کردے یا پارلیمنٹ حکومت سے تعاون نہ کرے دونوں صورتوں میں ایک عوامی اور جمہوری حکومت قائم نہیں رہ سکتی۔

میں یہ بھی واضح کردوں کہ میری یہ گفتگو صرف ایک اصولی گفتگو ہے۔ پاکستان میں ابھی جو اصلاحات نافذ ہوئی ہیں وہ اسلامی نقطۂ نظر سے کیسی ہیں؟ اس کے متعلق میں نے ابھی تک اپنی کوئی رائے ظاہر نہیں کی ہے۔ فقط والسلام۔

ادبیات

پیغمبر خاتم سے

جناب سعادت نظیر

تو عشق کی تفسیر ہے، اے محسنِ اعظم — تو حُسن کی تنویر ہے، اے محسنِ اعظم
تو خُلق کی تصویر ہے، اے محسنِ اعظم — تو خَلق کی تعمیر ہے، اے محسنِ اعظم

مقبولِ جہاں ہے تری تعلیم کی قوت
جمہور کو حاصل ہوئی تنظیم کی قوت

بیداریٔ اقوام و ملل فیض ہے تیرا — ہے علم عطا تیری، عمل فیض ہے تیرا
مقصد کے لئے شوقِ اجل فیض ہے تیرا — ہر مسئلۂ زیست کا حل فیض ہے تیرا

آنے کو ہے آواز کہ رہبر ہیں ہمارے
سب مل کے کہیں گے کہ پیمبر ہیں ہمارے

دنیا ہے ترے جذبۂ ایثار کی قائل — قائل ہیں تری فطرتِ خوددار کی قائل
اصلاح اور اصلاح کے معیار کی قائل — رفتار کی، گفتار کی، کردار کی قائل

خطبہ نظرِ اہلِ وفا پڑھتی ہے تیرا
دنیائے محبت کلِمہ پڑھتی ہے تیرا

تہذیب پہ آداب پہ احسان ہے تیرا — دل مانتے ہیں جس کو وہ فرمان ہے تیرا
انسان بنایا ہوا انسان ہے تیرا — ہر دور میں اک معجزہ "قرآن" ہے تیرا

اک ضابطۂ عدل ہے، اک دفترِ دیں ہے
ایسا کوئی دستور زمانے میں نہیں ہے

عالم میں جو یہ روشنیٔ فکر و نظر ہے — ارباب بصیرت میں جو یہ ذوقِ بصر ہے
مخلوق میں اک خاص جو اعزازِ بشر ہے — یہ سب تری بخشش، تری برکت کا اثر ہے

اسلام کا ہے نام و نشاں نام سے تیرے
سکّہ ہے شریعت کا رواں نام سے تیرے

تبصرے

حالی کا سیاسی شعور ۔ از ڈاکٹر معین احسن جذبی ۔ تقطیع متوسط ضخامت ۲۰۸ صفحات کتابت و طباعت اعلیٰ ۔ قیمت مجلد تین روپے پچھتر نئے پیسے ۔ پتہ انجمن ترقی اُردو ہند علی گڈھ ۔

مولانا حالیؔ عام اصطلاح میں صرف ایک شاعر نہیں، تھے بلکہ اپنے عہد کے ایک بلند پایہ مفکر بھی تھے انھوں نے اس زمانہ کے مسلمانوں کی سیاسی، سماجی، تعلیمی اور تہذیبی مسائل و معاملات پر آزادیِ رائے اور بڑی دیدہ وری سے غور و خوض کیا تھا اور بہت اہم نتائج تک پہونچے تھے ۔ لیکن قومی اور سیاسی مسائل میں سرسید کی شخصیت اس درجہ بھاری بھرکم تھی کہ اُن کے رفقار کے افکار و آرار کی انفرادیت اُس کے بوجھ میں دب کے رہ گئی ۔ مولانا حالی بھی اس حادثہ کا شکار ہونے سے محفوظ نہ رہے اُن کی نسبت عام خیال یہ ہے کہ خود اُن کی اپنی کوئی رائے نہ تھی اور اُن کا کام سرسید کی ہاں میں ہاں ملانا تھا ۔ حالانکہ یہ واقعہ کے بالکل خلاف ہے ۔ چنانچہ اس کتاب میں، جو دراصل پی ایچ ڈی کا مقالہ ہے لائق مصنف نے مولانا حالیؔ کا تمام منظوم کلام اُن کے مضامین و مقالات اور تصانیف وخطوط کا غور و خوض کے ساتھ تنقیدی مطالعہ کر کے بڑی خوبی سے یہ ثابت کیا ہے کہ حالیؔ مذہبی عقائد و افکار میں تو سرسید سے اختلاف رکھتے ہی تھے، قومی اور سیاسی مسائل میں بھی وہ اپنی رائے آزاد رکھتے تھے جو بسا اوقات سرسید کی رائے سے زیادہ ترقی پسندانہ، وسیع تر اور صائب تر ہوتی تھی ۔ اگرچہ سرسید کی طرح حالیؔ بھی مسلمانوں کے لئے ضروری سمجھتے تھے کہ حکومت سے تعاون کریں، اس سے قریب ہوں اور انگریزوں کی نفرت کو دل سے نکال دیں لیکن سرسید کے ہاں یہ چیز عقیدہ تھی اور حالیؔ کے یہاں صرف وقتی مصلحت اور پالیسی ۔ سرسید عورتوں کی تعلیم کے مخالف تھے مگر حالیؔ اس کے حامی تھے ۔ سرسید کے نزدیک قوم سے مراد صرف جاگیرداروں کا اونچا طبقہ تھا اور حالیؔ کے نزدیک قوم عوام تھے ۔ سرسید کے ہاں انگریزی تعلیم سے غرض ملازمتوں کا حصول تھا اور حالیؔ صنعت و حرفت اور ٹکنکل ایجوکیشن کو قومی خوش حالی کیلئے بہتر سمجھتے تھے ۔ سرسید کی نگاہ صرف حال پر تھی اور حالیؔ مستقبل میں آزادی و خود مختاری کا حسین خواب دیکھتے تھے پھر قومیت کا مفہوم حالیؔ کے تخیل میں سرسید کی بہ نسبت زیادہ وسیع اور ہمہ گیر تھا ۔ غرضکہ

یہ اور اس طرح کے بیسیوں مسائل ہیں جن میں حالی کا فکر سرسید سے بالکل مختلف اور آزاد تھا۔ لائق مصنف نے کتاب کے آخری چار ابواب میں ان کو بڑی تفصیل سے مدلل لکھا ہے اور شروع کے تین ابواب میں افکارِ حالی کے پس منظر کے طور پر برطانوی تسخیر کے اثرات، وہابی تحریک اور سرسید کی تحریک پر مختصر مگر جامع کلام کیا ہے۔ جذبی صاحب اردو زبان کے بلند پایہ اور نامور شاعر ہیں مگر اُن کی اس کتاب کو دیکھکر پہلی مرتبہ یہ اندازہ ہوا کہ وہ شاعر جس مرتبہ کے ہیں اسی مرتبہ کے نثار اور ادیب بھی ہیں، اُن کا طرزِ تحریر شگفتہ، چجا تلا، پُر وقار اور سنجیدہ و متین ہے۔ اس کتاب نے حالی کے افکار پر غور و فکر کی ایک نئی راہ کھولدی ہے۔ آخر میں اس کا اظہار بھی ضروری ہے کہ سنجیدگیِ تحریر کے باوجود بعض جگہ نامناسب الفاظ قلم سے نکل گئے ہیں جن سے مذہب اور اس کی تعلیمات سے متعلق غلط فہمی پیدا ہو سکتی ہے مثلاً ص ۵۴ آخری سطر، ص ۵۵ سطر ۴۔ مسلمان ہر حالت میں دین و دنیا کی ہر بات میں شرعی جواز طلب کرتا ہے۔ ص ۵۷ سطر ۲ پر سرسید نے مذہبی تعلیم کو لازمی عنصر اس لئے قرار دیا تھا کہ مسلمان مسلمان رہیں اور مغربی تعلیم کے اثر سے کچھ اور نہ ہو جائیں نہ اس لئے کہ "مسلمانوں کو انگریزی تعلیم حاصل کرنے میں کوئی عذر نہ ہو" پھر اسی صفحہ پر سطر ۱۷، ص ۶۰ سطر ۲۰۔ اُمید ہے کہ ارباب ذوق اس کے مطالعہ سے شادکام ہوں گے۔

معارف المشکوٰۃ - مرتبہ مولانا سید عبد الرؤف عالی تقطیع کلاں۔ کتابت و طباعت بہتر۔ پتہ :- اشاعت منزل دیوبند ضلع سہارنپور۔

مشکوٰۃ حدیث کی مشہور کتاب ہے جو عموماً تمام مدارس عربیہ کے مضامین میں داخل ہے۔ اُس کی مقبولیت اور اہمیت کے باعث مولانا عبد الحق صاحب محدث دہلوی نے اس کا فارسی ترجمہ اشعۃ اللمعات کے نام سے کیا تھا اور اُس کے بعد نواب قطب الدین خاں دہلوی نے اردو ترجمہ مظاہر حق کے نام سے کیا جو صرف ترجمہ نہیں بلکہ ساتھ ساتھ تشریح بھی ہے۔ چونکہ یہ موخر الذکر ترجمہ بہت پُرانا ہے اور اس عرصہ میں زبان اور اسالیبِ بیان میں اس قدر تغیر ہو گیا ہے کہ آج کل کی نئی نسل کے لئے اس کو صبر کے ساتھ پڑھ لینا بھی مشکل ہے اس لئے لائق مرتب نے اصل کتاب کو از سر نو اردو کا جامہ پہنانے کا ایک منصوبہ بنایا اور طے یہ کیا کہ ہر ماہ تقریباً سو صفحات پر ایک ایک جز شائع کرتے رہیں گے اور اس طرح پوری کتاب بیس اجزا میں مکمل ہوگی۔ ہر

جز کی عام قیمت دو روپیہ ہوگی۔ ممبران کے لئے مزید رعائت ہی جو مذکورۂ بالا پتہ پر خط لکھ کر معلوم کی جا سکتی ہے،

ہم کو اب تک اس سلسلہ کے تین اجزا ملے ہیں۔ پہلا جز جو ایک سو چار صفحہ کا ہی جو ترجمہ کے علاوہ ۵۶ صفحہ کے ایک طویل مقدمہ پر بھی مشتمل ہی جس میں حدیث کی اہمیت اس کی مختصر تاریخ تدوین اکابر محدثین کے تراجم اور مختلف کتب حدیث کا تذکرہ اور پھر مصطلحات علم حدیث ان سب پر مختصر مگر مفید اور معلومات افزا گفتگو کی گئی ہے اور اس طرح اس میں اجمالی طور پر وہ تمام باتیں آگئی ہیں جن کا جاننا ایک طالب علم حدیث کے لئے از بس ضروری ہے، صفحہ ۵۸ سے اصل کتاب کا ترجمہ شروع ہوتا ہی۔ اگرچہ ترجمہ کی بنیاد مظاہر حق پر ہے لیکن درحقیقت سلاست و شگفتگی اور صحت زبان و برجستگی اور افادیت کے اعتبار سے گویا بالکل جدید ترجمہ ہے، پھر صرف ترجمہ نہیں بلکہ تشریح بھی ساتھ ساتھ ہے لیکن مختصر اور کہیں مطول۔ اس میں نفس حدیث کے مضمون کی توضیح کے علاوہ ضمناً کام کے فقہی۔ اخلاقی اور کلامی مباحث بھی زیر گفتگو آگئے ہیں۔ پھر بڑی بات یہ ہے کہ مشکوٰۃ میں جو احادیث آئی ہیں اُن کی تخریج کر کے یہ بتاتے گئے ہیں کہ کونسی حدیث کس کتاب حدیث کے کس باب میں کہاں آئی ہے۔ اس بنا پر جو لوگ عربی سے استفادہ نہیں کر سکتے وہ اور فن حدیث کے طلبار اور اساتذہ دونوں کے لئے یہ سلسلہ بڑا ہی مفید ہی۔ اللہ تعالیٰ لائق مرتب کو اُن کی اس محنت کا اجر اور مسلمانوں کو اس سے مستفید ہونے کی توفیق عطا فرمائے اور خدا کرے یہ سلسلہ اسی طرح بحسن و خوبی انجام کو پہنچے

انگریزی ترجمہ مشکوٰۃ المصابیح مع تشریحی نوٹس کے حصہ اول از پروفیسر جیمز رابنسن تقطیع کلاں، ضخامت ۷۰ صفحات۔ ٹائپ جلی۔ قیمت چار روپیہ۔ پتہ شیخ محمد اشرف پبلشرز و تاجر کتب۔ کشمیری بازار لاہور۔

مسٹر جیمس رابنسن مانچسٹر یونیورسٹی میں عربی کے پروفیسر اور دینیات اور لٹریچر دونوں میں ڈاکٹر ہیں انھوں نے مشکوٰۃ کا ترجمہ انگریزی میں لکھنا شروع کیا ہی۔ یہ اس سلسلہ کی پہلی کڑی ہے جس میں کتاب الطہارۃ کے چند ابواب تک کی احادیث کا ترجمہ آگیا ہے۔ شروع کے انیس صفحات میں لائق مترجم نے فن حدیث کی تعریف۔ اس کی تاریخ۔ مشاہیر محدثین اور مشکوٰۃ کے مصنف کے مختصر حالات۔ علم الحدیث کے بعض مصطلحات جو مشکوٰۃ میں جگہ جگہ مستعمل ہوئے ہیں۔ ان سب پر فاضلانہ گفتگو کی ہی جو مفید بھی ہی اور معلومات افزا بھی۔ ترجمہ

ہم نے ادہر ادہر سے اصل کے ساتھ مقابلہ کر کے دیکھا، اکثر تو صحیح ہی ہے لیکن متعدد مقامات پر مترجم الفاظ کا صحیح مطلب ہی نہیں سمجھ سکے اور ترجمہ بالکل غلط ہوگیا ہے۔ مثلاً ص ۱۴ سطر ۱۳ میں بابی انت و امی کا ترجمہ یہ کیا ہے کہ آپ مجھ کو ماں باپ کی طرح عزیز ہیں۔ حالانکہ اس میں با تفدیہ کے لئے ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں۔ ص ۱۵ سطر ۶ میں فردھا کا ترجمہ دہرانا کیا ہے۔ حالانکہ اس کے معنی رد کر دینا اور تسلیم نہ کرنا ہے۔ ص ۱۸ سطر ۱۷: و اذا خاصم فجر کا ترجمہ یہ کیا ہے کہ جب وہ قانونی چارہ جوئی کرے تو حق سے انحراف کرے۔ لیکن صحیح ترجمہ یہ ہے کہ جب وہ جھگڑا کرے تو اول فول بکنا شروع کر دے پھر صفحہ ۴۶ سطر ۱۷ میں بجائے Them کے Us ہونا چاہیئے اور ساتھ ہی بیضاء نقیۃ کا ترجمہ سپید اور پاک کافی نہیں ہے۔ یہ دونوں لفظ شریعت کی صفت ہیں اور اس لئے ان کا مطلب روشن اور بے داغ ہے۔ علاوہ ازیں کہیں کہیں فاضل مترجم کو ترکیب نحوی نہ سمجھنے کی وجہ سے مغالطہ ہوگیا ہے اور اس کی وجہ سے اصل کتاب کے مضمون میں اضافہ ہوگیا ہے۔ مثلاً صفحہ ۱۲ سطر ۳۱ میں والمجاھد من جاھد نفسہ فی طاعۃ اللہ کا ترجمہ تو صحیح کیا ہے مگر ساتھ ہی المجاہد کو فضالۃ پر معطوف سمجھ کر فضالۃ کے ساتھ المجاہد کو بھی عَلَم قرار دیکر بیہقی کا راوی بنا دیا ہے۔ اسی قسم کی چھوٹی بڑی اور بھی فروگذاشتیں ہونگی۔ مگر اس میں شک نہیں کہ لائق مترجم نے کام بڑی محنت سے انجام دیا ہے اور اس کے مفید ہونے میں بھی شبہ نہیں ہو سکتا کہ اس کے ذریعہ انگریزی داں اصحاب احادیث و اقوالِ نبوی سے واقف ہوں گے۔ اس لئے ہمارا مشورہ یہ ہے کہ ناشر ہر جز کو چھاپنے سے پہلے اس کی کسی ایسے صاحب سے نظر ثانی کروالیں جو عربی اور انگریزی دونوں زبانوں کے فاضل ہوں اور جنھیں علم حدیث میں بھی بصیرت ہو۔ اس ایک جز کی قیمت چار روپیہ ہے لیکن جو صاحب تین روپیہ پیشگی بھیجکر مستقل خریداری منظور کرلیں گے اُن کو فی جز تین روپے ادا کرنے ہوں گے اور محصول ڈاک معاف ہوگا۔

ضروری گذارش

غیر ملکی اور پاکستانی ممبرانِ ادارہ اور خریداران رسالہ برہان سے کئی سال کی فیس وصول نہیں ہوئی ہے ایسے حضرات کی خدمت میں بل ارسال کئے جارہے ہیں سعی فرماکر بل کے مطابق رقم بذریعہ بنک ڈرافٹ ارسال فرمائیے۔ منیجر

تاریخ اسلام کا مکمل کورس

تاریخ اسلام کا یہ سلسلہ جو تاریخِ ملت کے نام سے مشہور ہے اور مقبولِ عوام وخواص ہو چکا ہے۔ مختلف خصوصیتوں کے لحاظ سے نہایت ممتاز ہے۔ زبان کی سلاست، ترتیب کی دل نشینی اور جامعیت اس کی ایسی خصوصیتیں ہیں جو آپ کو اس سلسلہ کی دوسری کتابوں میں نہیں ملیں گی۔ خلفاء اور سلاطین کی شخصی زندگی کے سبق آموز واقعات کو اس میں اہتمام کے ساتھ اُجاگر کیا گیا ہے۔ اس کتاب کے مطالعہ کے بعد تاریخ اسلام کے تمام ضروری اور مستند حالات سامنے آجاتے ہیں۔

اسکولوں اور کالجوں کے نصاب میں داخل ہونے کے لائق کتاب

جلد اول	نبی عربی	ایک روپیہ آٹھ آنے	جلد ششم	خلافت عباسیہ (حصہ دوم)	تین روپے بارہ آنے
جلد دوم	خلافت راشدہ	تین روپے آٹھ آنے	جلد ہفتم	تاریخ مصر	تین روپے چار آنے
جلد سوم	خلافت بنی اُمیہ	تین روپے آٹھ آنے	جلد ہشتم	خلافت عثمانیہ	تین روپے چار آنے
جلد چہارم	خلافت ہسپانیہ	دو روپے	جلد نہم	تاریخ صقلیہ	ایک روپیہ بارہ آنے
جلد پنجم	خلافت عباسیہ (حصہ اول)	تین روپے بارہ آنے	جلد دہم	سلاطین ہند	تین روپے آٹھ آنے
			جلد یازدہم	سلاطین ہند دوم	تین روپے آٹھ آنے

قیمت مکمل سیٹ غیر مجلد اکتیس روپے آٹھ آنے مجلد چونتیس روپے

مکتبہ برہان جامع مسجد دہلی-۶

Registered No. D. 183

ستمبر ۱۹۶۱ء

بُرہان

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی، مذہبی اور ادبی ماہنامہ

"بُرہان" کا شمار اوّل درجے کے علمی، مذہبی اور ادبی رسالوں میں ہوتا ہے اس کے گلدستے میں نفیس اور بہترین مضمونوں کے پھول بڑے سلیقے سے سجائے جاتے ہیں۔ نونہالانِ قوم کی ذہنی تربیت کا قالب درست کرنے میں "بُرہان" کی قلم کاریوں کا بہت بڑا دخل ہے۔ اسکے مقالات سنجیدگی، متانت اور زورِ قلم کا لاجواب نمونہ ہوتے ہیں۔ اگر آپ مذہب و تاریخ کی قدیم حقیقتوں کو علم و تحقیق کی جدید روشنی میں دیکھنا چاہتے ہیں تو ہم آپ سے بُرہان کے مطالعے کی سفارش کرتے ہیں، یہ علمی اور تحقیقی ماہنامہ اکیسؔ سال سے پابندیِ وقت کے ساتھ اس طرح شائع ہوتا ہے کہ آج تک ایک دن کی تاخیر نہیں ہوئی۔

"بُرہان" کے مطالعہ سے آپ کو "ندوۃ المصنفین" اور اُس کی مطبوعات کی تفصیل بھی معلوم ہوتی رہے گی، آپ اگر اس ادارے کے حلقۂ معاونین میں شامل ہوجائیں گے تو بُرہان کے علاوہ اُس کی مطبوعات بھی آپ کی خدمت میں پیش کی جائیں گی۔

صرف "برہان" کی سالانہ قیمت چھ روپے۔ دُوسرے مُلکوں سے گیارہ شلنگ

حلقہ معاونین کی کم سے کم سالانہ فیس تیسؔ روپے

مزید تفصیل دفتر سے معلوم کیجیے

بُرہان آفس اُردو بازار جامع مسجد دہلی

حکیم مولوی محمد ظفر احمد پرنٹر و پبلشر نے الجمعیۃ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر برہان دہلی سے شائع کیا۔

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

مرتبہ

سعید احمد اکبرآبادی

برہان

جلد ۴۷ | ربیع الآخر ۱۳۸۱ھ مطابق اکتوبر ۱۹۶۱ء | شمارہ ۴

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

آج کل ملک میں اور اخبارات میں سب سے زیادہ چرچا اور ہنگامہ کس چیز کا ہے؟ نیشنل انٹگریشن یعنی قومی اتحاد و یکجہتی کا! اس مقصد کے لئے کانگریس اور حکومت دونوں نے الگ الگ کمیٹیاں بنائی ہیں، ان کی میٹنگس ہو رہی ہیں سیمینار منعقد ہو رہے ہیں۔ سمپوزیم کرائے جا رہے ہیں، سوالنامے چھاپ کر مختلف اصحابِ فکر و رائے سے اُن کے جوابات طلب کئے جا رہے ہیں اور ابھی حال میں نئی دلی میں وزیرِ اعظم کی صدارت میں ایک بہت بڑی کانفرنس ہو چکی ہے جس میں ہر فرقہ، ہر جماعت اور ہر مکتبۂ خیال کے نمائندوں نے بڑی تعداد میں شرکت کی اور تین روز تک یہ سب موضوعِ بحث کے مختلف گوشوں اور پہلوؤں پر غور و خوض کرتے رہے۔ یہ تو خیر! خوشی کی بات ہے کہ اس ملک کے دیرینہ اور مزمن مرض کی طرف اب توجہ ہوئی ہے، حالانکہ اس کی طرف بہت پہلے متوجہ ہونا چاہیے تھا کیونکہ آپس کی پھوٹ اور افتراق اس قدر بڑی بلا ہے کہ اگر ملک صنعت و حرفت کے اعتبار سے بہت کچھ ترقی کر بھی جائے لیکن ملک میں یکجہتی نہ ہو تو سب کچھ کیا کرایا کسی دن برباد ہو سکتا ہے اور خود آزادی جوکھم میں پڑ سکتی ہے اس لئے اس مسئلہ پر اب متوجہ ہونا بلاشبہ دیر آید کا مصداق ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ اس فقرہ کا آخری جز یعنی "درست آید" کا ہم اس پر اطلاق نہیں کر سکتے۔

جب تک قوموں اور جماعتوں کی نفسیات کو سامنے رکھ کر خلوص اور بے نفسی کے ساتھ اس مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش نہ کی جائیگی یہ گتھی کبھی سلجھ نہیں سکتی بلکہ غلط اندیشی اور اُس کے باعث غلط روی کی وجہ سے اندیشہ ہے کہ کہیں اور پیچ نہ پڑ جائیں اور یہ عقدۂ لاینحل بن کر رہ جائے، اصل بات یہ ہے کہ ہر جماعت اور ہر طبقہ کے لوگوں کو مذہب، زبان اُن کا اپنا کلچر اور طور طریقِ زندگی، جان و مال اور عزت و آبرو یہ چیزیں اس قدر عزیز ہوتی ہیں اور اُن کے ساتھ ان کو جذباتی طور پر اس درجہ وابستگی اور گرویدگی ہوتی ہے کہ اُن کی حفاظت و بقاء کے لئے وہ بڑی سے بڑی قربانی دے سکتے ہیں اور اُن سے کسی حالت میں اور کسی قیمت پر بھی دست بردار نہیں ہو سکتے۔ اس بنا پر ہندوستان ایسے ملک میں

جہاں درحقیقت ایک نہیں بلکہ رابندرناتھ ٹیگور کے قول کے مطابق بیس قومیں آباد ہیں، تمام اہلِ ملک کے درمیان ایک سیکولر اور جمہوری نظامِ حکومت کے ماتحت جذباتی یک جہتی صرف اسی وقت پیدا ہوسکتی ہے جبکہ سیکولرزم اور جمہوریت کے تمام تقاضے پورے کیے جائیں اور ہر طبقہ اور ہر فرقہ اور ہر گروہ یہ یقین کرنے پر مجبور ہوجائے کہ جو چیزیں اُس کو سب سے زیادہ عزیز ہیں وہ اسی وقت محفوظ رہ سکتی ہیں جبکہ وہ ملک کی مرکزی حکومت سے وابستہ ہوں، ورنہ الگ الگ ٹکڑوں اور فرقوں میں تقسیم ہوکر اور حکومت سے تعلق منقطع کرکے وہ اپنی حفاظت خود نہیں کرسکتے۔ اگر اس کے برخلاف ملک کے سب یا چند فرقے یہ محسوس کریں کہ حکومت یا اکثریت کی غیر منصفانہ روش کے باعث ملک میں نہ اُن کا مذہب محفوظ ہے اور نہ زبان اور نہ کلچر اور اڈمنسٹریشن کی کمزوری اور نااہلیت کیوجہ سے نہ اُن کی جان محفوظ ہے اور نہ مال تو پھر آپ قومی یکجہتی پر ہزار لکچر دیجیے۔ اس کے فلسفہ اور اہمیت پر کتنی ہی پُر زور تقریریں کیجیے اور بیرونی حملہ کا ذکر کرکے انھیں کیسا ہی خوف زدہ کیجیے بہرحال یکجہتی اور ملک و حکومت کے ساتھ جذباتی گرویدگی اور وابستگی ہرگز پیدا نہیں ہوسکتی۔ ملک کی مثال ایک خاندان کی ہے، ایک خاندان کے افراد اپنے ذاتی افکار و نظریات اور رجحانات و عواطف کے اختلاف کے باوجود خاندان کے سب سے بڑے بزرگ کے واسطہ سے خاندان کے ساتھ صرف اسی صورت میں وابستہ رہتے ہیں جبکہ ہر شخص اُس وابستگی کے زیر سایہ اپنے ذاتی مفاد کو محفوظ سمجھتا ہے، ورنہ وہ خاندان سے اپنا رشتہ توڑ لیتا ہے اور شادی بیاہ یا کسی اور ذریعہ سے کسی دوسرے خاندان کو اپنا لیتا ہے، بالکل یہی حال ملک کا ہے۔ حکومت کا اس میں مقام مرکزِ کشش کا ہوتا ہے۔ اگر حکومت اس قدر مضبوط، وسیع النظر، منصف اور فراخ حوصلہ ہے کہ ہر شخص اور ہر جماعت اُس کے زیر سایہ اپنے تمام مفادات کو محفوظ یقین کرتا ہے تو خواہ شخصی ہی ہو بہرحال ہر باشندۂ ملک اُس کی حفاظت کو اپنے ایمان اور دھرم کا جز سمجھتا ہے اور اُس کی خاطر بڑی سے بڑی قربانی دینے میں دریغ نہیں کرتا اور اگر معاملہ اس کے برعکس ہو تو حکومت خواہ نام کی کیسی ہی جمہوری اور کہنے کو عوام کی کیسی ہی نمائندہ ہو لوگوں کو اس کے ساتھ ربط و اُنس پیدا نہیں ہوتا۔ عوام حقائق کو دیکھتے ہیں اور اُن سے متاثر ہوتے ہیں، محض دلفریب عنوان سے دھوکہ نہیں کھاتے۔

اس بنا پر اس حقیقت کے یاد رکھنے میں کوئی شبہ نہ ہونا چاہیے کہ ملک میں اگر اتحاد اور یک جہتی نہیں ہے

تو اس کا سب سے بڑا درحقیقت سبب یہ ہے کہ حکومت ملک کے دستور کو جو ہر شخص اور ہر جماعت کے لئے مذہب، زبان، کلچر، کی آزادی، معاشی مساوات اور حفاظت جان و مال کی گارنٹی کرتا ہے اس کو پورے طور پر نافذ کرنے میں ناکام رہی ہے، وہ ایک طرف کمزور ہے کہ قانون کو خاطر خواہ طریقہ پر برپا نہیں کر سکتی اور دوسری جانب کوتاہ نظر اور کم نگاہ ہے کہ ہر طبقہ اور ہر فرقہ کو ایک آنکھ سے نہیں دیکھ سکتی، اس کے قول و فعل میں تضاد ہے۔ اس کا ظاہر و باطن یکساں نہیں ہے اس کے تمام اعمال ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ نہیں ہیں۔

ایک شخص اگر کسی کو خوش کرنے کے لئے کسی پر جبر و ظلم کرتا ہے تو فطرت کا قانون یہ ہے کہ اس فعل سے اس کی خود اس شخص کے دل میں کوئی وقعت باقی نہیں رہتی جس کی خاطر اس نے یہ ظلم کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اقلیتیں تو اقلیتیں خود اکثریت آج اس حکومت سے مطمئن نہیں ہے۔ مختلف فرقوں اور طبقات میں ہم آہنگی اور یکجہتی حکومت کے ساتھ وابستگی اور ارادت کے ذریعہ ہی ہو سکتی تھی۔ پس جب حکومت سے ہی کوئی مطمئن نہیں تو پھر ملک میں اتحاد و یکجہتی (National Integration) پیدا ہو تو کیونکر ہو۔

اس سلسلہ میں جو کمیٹی بنائی گئی ہے اس کا صدر سمپورنانند جی کو مقرر کیا گیا ہے۔ موصوف کی تقریروں سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک قومی ایکتا کا مفہوم یہ ہے کہ اقلیت اپنے آپ کو اکثریت میں ضم کر دے۔ چنانچہ بندی سے متعلق وزارت کے زمانہ میں ان کی جو جارحانہ پالیسی رہی ہے اس نے نہ صرف اردو والوں کو بیزار و کبیدہ خاطر کیا ہے، بلکہ جنوبی ہند، مغربی بنگال، مہاراشٹر اور پنجاب میں علاقائی زبانوں کا جنون بھی اسی نے پیدا کیا ہے اور اس کے نتیجہ میں علاقائی اور لسانی تفرقوں کی خلیج وسیع تر ہو گئی ہے۔ پس اس سے صاف ظاہر ہے کہ نیشنل انٹگریشن سے حکومت اور کانگریس کا مقصد کیا ہے؟ وہ اپنی نیت اور ارادہ میں کہاں تک مخلص ہے؟ اور اسی سے یہ اندازہ بھی ہو سکتا ہے کہ درحقیقت ملک میں اگر ایکتا ہو سکتا ہے تو اس کی بس صرف ایک ہی صورت ہے اور وہ یہ کہ یا تو موجودہ حکومت اپنے رویّہ میں تبدیلی پیدا کرے اور اگر یہ نہ ہو سکے تو اس کو تبدیل کر کے ایک صالح تر حکومت قائم کی جائے جس میں صدق و اخلاص بھی ہو، عزم و ہمت بھی ہو اور جو دستور کو پوری قوت سے نافذ بھی کر سکے۔

ہندوستان کے متعلق جاحظ کی اجمالی معلومات کا

تفصیلی مطالعہ

جناب ڈاکٹر ابوالنصر محمد خالدی صاحب حیدرآباد، دکن

(۴)

دسترخوان پر جو لوگ آیا کرتے تھے اُن میں ایک یمنی شیخ اپنا عمامہ اس طرح لپیٹتا تھا کہ بھویں بھی چھپ جاتی تھیں۔ پھر یہ کہ موسم خواہ گرمی کا ہو یا سردی کا یہ اپنا عمامہ کبھی نہیں اتارتا تھا۔ کھانے پر آنے والوں میں کا ایک قیسی شیخ ایک روز مجھے تنہائی میں دیکھ کر کہنے لگا! میں آپ سے ایک ایسی بات کہنا چاہتا ہوں جو ہے تو سراسر خیرخواہی پر مبنی مگر اندیشہ ہے کہ کہیں آپ اس کو کسی اور بات پر محمول نہ کریں۔ بہرحال آپ نے مجھے جو تقرب بخشا ہے اس کی عملی شکرگذاری یہی ہو کہ آپ سے اس کا ذکر کردوں۔ یہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ آپ گندگی سے سخت نفرت کرتے اور نجاست سے بے حد کراہت فرماتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ یمنی شیخ کی پیشانی پر پھوڑا ہی۔ وہ اپنا عمامہ بھوں تک اس لئے باندھے رہتا ہے کہ اگر اس کے پھوڑے کا علم ہوجائے تو آپ اس کو اپنے ساتھ دسترخوان پر نہیں بٹھائیں گے۔

یہ بات سُن کر میں تو بڑی آزمائش میں پڑ گیا۔ اگر یمنی کو حسب سابق دسترخوان پر بٹھاؤں تو مجھے اس کی بیماری کا خیال بار بار آئے گا اور اگر عام دسترخوان پر بٹھادوں تو کیا نزاری کیا یمنی سبھی مجھ سے برگشتہ ہوجائیں گے۔ موانست و مواکلت کے بعد ایسا کرنا تو سخت بدنمائی ہوگی۔ اگر صرف یمنی شیخ ہی کو دسترخوان پر آنے سے روک دوں یا صرف اپنے دسترخوان پر بیٹھنے سے منع کر کے اس کو کسی اور جگہ بٹھادوں تو وہ بہت برافروختہ ہوگا اور اس کے غضبناک ہونے سے شام کے سارے ہی یمنی میرے خلاف ہوجائیں گے۔ رات تمام اسی سوچ میں کروٹیں بدلتا رہا۔ صبح ہوئی مقربین باریاب ہوئے۔ باتوں باتوں میں حمیات کا ذکر

چھڑ گیا۔ زہر کی مختلف تاثیروں کی بابت مختلف لوگ مختلف باتیں سُنانے لگے۔ قیسی شیخ نے کہا:۔

یہ تو سب سُنی سُنائی باتیں ہیں۔ خود مجھ پر گزرا ہوا ایک واقعہ سنئے۔ میں اپنے اس بھائی

اس چچا اور اس بھتیجے کے ساتھ (مجلس میں بیٹھے ہوئے مختلف السن قیسیوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے

سفر کر رہا تھا۔ یکایک ہم سب کیا دیکھتے ہیں کہ ایک نہایت فربہ اونٹ کی لاش پڑی ہوئی ہے، اونٹ

غالبًا کالا ڈس گیا تھا۔ مار گزیدہ اونٹ کے اعضا و جوارح ایک دوسرے سے علیحدہ ہو گئے تھے۔ لا

کے اردگرد چند درندے اور بعض پرندے بھی مرے پڑے تھے۔ ہم سب لاش سے چند قدم دور کھڑے تعجب

کا اظہار کر رہے تھے۔ میں نے کہا اس میں تو کئی عجوبے ہیں۔ ایک سے بڑھ کر ایک! پہلا عجوبہ تو یہ ہے کہ

اونٹ کے اعضا اس طرح علیحدہ ہو گئے ہیں گویا اس کے ریشے پٹھے ہی نہیں تھے۔ زہر کی شدت کا یہ عالم

ہے کہ درندے یا پرندے منہ مارتے ہی ہلاک ہو گئے یہ دوسرا عجوبہ ہے لیکن بے شمار مچھر لاش پر

بھنبھنا رہے ہیں مگر ایک بھی نہیں مرتا حال آنکہ مچھر سے زیادہ بڑے مردار خود ہلاک ہو چکے ہیں!!!

میں اپنی بات شاید ختم بھی نہیں کر پایا تھا کہ ہوا کا ایک زبردست جھونکا آیا اسی رو میں بہا ہوا

ایک مچھر میری پیشانی پر آبیٹھا۔ اُس کا ڈنک مارنا تھا کہ میرا چہرہ پھول گیا اور سر ورم کر آیا۔ اب

کھجاتا ہوں یا پیشانی پوچھتا ہوں تو بال ہاتھ میں آجاتے ہیں۔ میرے ساتھی مجھے محمل میں ڈال کر

لے آئے۔ مدّت تک قسم قسم کے علاج کرنے پر بہت کچھ افاقہ ہو گیا ہے مگر پھر بھی یہ دیکھئے (عمامہ اتار

اور سر کھجاتے ہوئے) گنجا ہو گیا ہوں۔ بھوں کے بال بھی بس ایک دو ہی رہ گئے ہیں۔

قیسی شیخ کا قصہ لوگ اس طرح ہمہ تن گوش بن کر سنتے رہے تھے کہ ختم ہونے پر بھی چند لمحوں تک

وہ غرقِ حیرت ہی رہے۔ لیکن میں اپنی مسکراہٹ نہیں روک سکا۔ میرے مسکرانے پر یمنی شیخ تاڑ گیا کہ اس

سلسلہ میں قیسی پہلے ہی مجھ سے کچھ کہہ چکا ہے اس لئے چلایا۔ یہ قیسی بڑا خبیث ہے۔ مجھے آپ سے دور کرنے

کے لئے میرے خلاف حیلہ تراشا ہے۔

بنو اُمیہ کی خلافت کے اسبابِ زوال سے سرسری طور پر واقفیت رکھنے والوں کے لئے بھی یہ کہنے

کی ضرورت نہیں کہ سندھی نے اپنی صحت مند حکمت عملی نہیں بدلی۔

اس بیدار مغزی کے باوجود ایک گروہ تو بہر حال ایسا رہا جس کے آگے سندھی کی کوئی تدبیر کارگر نہیں ہوتی
اس گروہ کا حال خود سندھی کی زبانی سنئے ۔ کہتا ہے :-
پھیری والے ہوں یا مینٹھوں کے مونڈھے دار، چوک کے حلیم بیچنے والے ہوں یا ہاٹوں کے تھوک بیوپاری
بازار میں بیٹھنے والے کسی گروہ نے مجھے اتنا تنگ نہیں کیا ۔ جتنا بلی بیچنے والے ۔ یہ بدمعاش کیا کرتے ہیں
ے یا کبوتر جھپٹ لے جانے والے بلے کو، جو کبھی کبھار غاختہ، مینا یا بلبل کے پنجرہ پر بھی چوٹ کر جاتا ہے
کسی طرح پکڑ کر ایک مٹکے میں بند کر دیتے ہیں ۔ پھر مٹکے کا منہ بند کر کے اس کو کئی گھنٹوں تک مسلسل زمین پر
اتے رہتے ہیں جس سے بلے کا سر چکرانے لگتا ہے ، بازار میں لانے سے تھوڑی دیر پہلے اس کو ایسے
یں بند کر دیتے ہیں جس میں چوزے یا کبوتر ہوں ، بازار آنے والے عجوبہ سمجھ کر خرید لیتے ہیں ، سمجھتے ہیں
ادر چیز ہاتھ آئی چوہوں سے بھی محفوظ ہو جائیں گے ۔ حال آنکہ یہ دوہری بلا ہوتی ہو کیونکہ چکرایا ہوا بلا
دو دن بعد ہی صرف اپنے خریدار ہی کے نہیں بلکہ اس کے پڑوسیوں کے پرندے بھی چٹ کر جاتا ہے، چوزوں
ن منہ کو لگ جاتا ہے اس لئے چوہوں کا رخ نہیں کرتا ۔
بیع و شرار قانونی حیثیت سے درست ہوتی ہے اس لئے بیچنے والے پر گرفت کرنا ناممکن !
یہ حالات پڑھتے ہوئے آپ نے محسوس کیا ہوگا کہ متداولہ تاریخوں میں سیاسی وقائع و حوادث تو بہت
جاتے ہیں لیکن ایسی اطلاعیں جن سے اخلاقی، معاشری و معاشی حالات معلوم ہوں جاحظ جیسے ادیبوں
علاوہ دوسری جگہ نہیں مل سکتیں ۔
سندھی کا بڑا لڑکا نصر علوم نقلی میں نہایت ممتاز تھا ۔ ہشام الکلبی (م ۲۰۴ھ) اور ہیثم الطائی
(۲۰۷) اخبار و آثار کی روایت میں بہت نمایاں تھے لیکن "کیا باعتبار صحت نقل اور کیا باعتبار فہم معانی"
ں وہ درجہ و مرتبہ حاصل نہیں ہوا جو نصر کا تھا ۔ ہشام و ہیثم کی تضعیف خود جاحظ نے بھی کئی جگہ کی ہے (۱۵۸)
مذکورہ صدر جملہ کے سوا نصر کے سلسلہ میں جاحظ کی کتابوں میں کوئی مزید اطلاع نہیں مل سکی ۔
سندھی کے دوسرے لڑکے ابراہیم کے متعلق جاحظ کی شہادت یہ ہے :-
یہ تو بے نظیر و بے عدیل ہے خطیب ، ماہر انساب ، فقیہ ، نحوی ، عروضی ، حافظ حدیث ، شعر کا

راوی، خود شاعر!! اس کے الفاظ جاندار و پرزور، اس کے معنی شریف و بلند۔ قلم کا دھنی عمل میں طاق، بات کرتا تو معلوم ہوتا اُو یہ بول رہا ہے (۱۵۸) خراج کا عامل کیا ہوا گویا زادان فروخ زندہ ہوگیا (۱۵۹) نجوم و طبابت میں حاذق اور متکلموں کا سردار تھا۔ دولت عباسیہ کے رموز سے آگاہ اور اُس کی دعوت کے رازہائے درونی کا واقف کار تھا۔ حافظ اس بلا کا پایا تھا کہ ایک مرتبہ جو بات سُن لیتا ہمیشہ یاد رکھتا تھا۔ شاید ہی کوئی فرد بشر ایسا ہو جو اتنا کم سوتا ہو۔ ارادی و اضطراری بے خوابی پر اس سے زیادہ صبر کرنے والا میں نے کسی اور کو نہیں دیکھا۔

ترکوں کے مناقب میں جاحظ نے جو رسالہ قلم بند کیا ہے اس میں یہاں تک لکھا ہے کہ: ۔اگر تم یہ کہو کہ دولت عباسیہ کی مدافعت میں ابراہیم کی زبان دس ہزار کھنچی ہوئی تلواروں اور اتنے ہی تنے ہوئے نیزوں سے زیادہ کارگر ہے تو تمہاری یہ بات یقیناً قابلِ التفات و لائق توجہ ہوگی۔

فلسفہ و کلام کا دلدادہ ہونے کی حیثیت سے جاحظ اپنے دوست ابراہیم کا بہت گرویدہ معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ اپنی کتابوں میں حسب موقع و محل اس نے ابراہیم کے ایسے واقعات بھی ثبت کئے ہیں جن سے اس کے بیان کی تصدیق ہوتی ہے، ایک جگہ لکھا ہے: ۔

ابراہیم کا شمار متکلموں کے فلسفیوں میں ہے اور یہ سب کے سب طبیب بھی ہوتے ہیں۔ و رائیت ناساً من الاطباء وھم فلاسفۃ المتکلمین منھم ابراھیم۔ بڑے بڑے طبیبوں کی طرح یہ بھی حائضہ سے دور رہتا تھا کیونکہ حائضہ کے بدن سے ایسی بُو پھوٹتی ہے جو دوسروں کی صحت کے لئے مضر ہے۔

البیان میں ہے کہ دارالخلافہ کے عین وسط میں ایک خطیب نے اپنی قدرت بیان ظاہر کرتے ہوئے بعض ایسے الفاظ استعمال کئے جو موقع و محل کے اعتبار سے غیر موزوں و نامناسب تھے۔ جب اس خطیب نے دوسری بلکہ تیسری مرتبہ بھی ایسی ہی حرکت کی تو ابراہیم جوشِ غضب سے پیچ و تاب کھاتے ہوئے دانت پیسنے لگا۔ درانحالیکہ وہ ایک متکلم تھا اور متکلم عموماً خطیب نہیں ہوتے۔ مگر ابراہیم کلام کی باریکیوں کے ساتھ ساتھ خطابت کی نزاکتوں سے بھی بخوبی واقف تھا اور اس پر اس فن کا ایسا غلبہ تھا کہ

جب کسی خطیب سے بظاہر معمولی لیکن فنی حیثیت سے کوئی فاحش غلطی صادر ہوتی تو اس کو نظر انداز نہیں کر سکتا تھا۔

اس عبارت سے ظاہر ہے کہ جاحظ ایسا کوتاہ نظر نہیں تھا کہ معاصرت یا عجمیت کی بنا پر اپنے معصروں یا غیر ملکیوں کی قدر نہ کرے۔ ساتھ ہی یہ قدر دانی بھی ایسی نہیں تھی کہ اس کو کسی کا اندھا مقلد بنا دے۔ مثال کے طور پر اسی ابراہیم کے ایک قول پر جاحظ کی تنقید کا خلاصہ ملاحظہ فرمائیے جس کے متعلق جاحظ کے مداحانہ فقرے اوپر نقل ہو چکے ہیں! ایک مرتبہ ابراہیم نے بڑی شدت سے اس بات کی تمنا کی کہ کاش زندیق اپنی کتابوں کو دل فریب و جاذب توجہ نہ بناتے۔ یہ لوگ اپنی کتابوں کے لئے بہت اچھا صاف و سفید کاغذ اور نہایت چمکدار روشنائی استعمال کرتے ہیں۔ خوش نویس کاتب مہیا کرنے کا بھی بہت اہتمام کرتے ہیں اور اس کے لئے رقم خرچ کرنے میں بڑی فراخدلی دکھلاتے ہیں۔ کتاب اور کتابت کا یہ اہتمام اس بات کی دلیل ہے کہ وہ علم کی قدر و منزلت کرتے ہیں اور علم کی قدر و منزلت شرافت نفس اور مضرت سے غافل نہ رہنے کی دلیل ہے۔

جاحظ نے کہا: کتابوں کے بارے میں زندیقوں کے اہتمام سے جو نتیجہ آپ نے اخذ کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ اصل یہ ہے کہ زندیقوں کے یہاں کتاب کا وہی مقام ہے جو نصرانیوں کے پاس کلیساؤں کا یا ہندوؤں کے پاس مندروں کا ہے۔ جس طرح یہ تو ہیں عوام میں اپنے کیش و کنش کو مقبول بنانے اور سادہ لوحوں کو اپنی طرف مائل کرنے کے لئے اپنی عبادت گاہوں کی تزئین و آرائش کرتے ہیں اسی طرح زندیق اپنی کتابوں کو جاذب توجہ بنانے کی کوشش کرتے ہیں کیونکہ اُن کے یہاں عبادت گاہیں نہیں ہیں

حاصل بحث یہ کہ کتابوں کی ظاہری خوبیوں سے علم کی عظمت ثابت نہیں ہوتی۔

جاحظ نے یہ بات کئی جگہ دہرائی ہے کہ علوم عقلی میں منہمک رہنے والوں میں نقلی علوم کی صلاحیت عموماً نہیں ہوتی یا ہوتی بھی ہے تو بہت کم یا معمولی درجہ کی مگر ایک بالغ نظر فلسفی اور بلند پایہ متکلم ہونے کے باوجود ابراہیم علوم سماعی میں بھی ایسا سر برآوردہ تھا کہ صحت و صداقت اور امانت و دیانت کے لحاظ سے اس کی روایتیں ہر طرح قابل اعتماد ہیں۔

حسب توقع جاحظ نے ابراہیم کی بیان کی ہوئی کئی روایتیں نقل کی ہیں ان میں سے اکثر کا براہِ راست ہندوستان سے کوئی تعلق نہیں ہے اس لئے اس مقالہ کے آخر میں وہ بطور تتمہ نقل کی جائیں گی۔

منتجع بن نبہان سندھی اب تک گم نامی بلکہ کس مپرسی میں پڑا ہوا ہے، حالانکہ عربی ادب کے طالبعلموں کو جاننا چاہیئے کہ "عربی" کی خدمت کرنے میں سندھی بھی کسی دوسرے "عجمی" سے کم درجہ نہیں رہا۔ عربی لغت میں اصمعی کا درجہ ویسا ہی بلکہ اس سے زیادہ ہے جیسا اردو میں۔ مثلاً صاحبِ فرہنگ آصفیہ کا منتجع بن نبہان کو عربوں کے نسلی پندار نے صرف ایک بادیہ نشین عرب لکھ دیا ہے (۱۶۰) لیکن اور بہت سے ادیبوں کی طرح جاحظ اس احساس کمتری یا برتری میں مبتلا نہیں تھا وہ خود اصمعی کا شاگرد تھا لیکن جانتا تھا کہ اُستاد کے فضل و کمال میں منتجع بن نبہان سندھی کا کیا، کتنا اور کیسا حصہ ہے۔ اس کے الفاظ ہیں: اخذ علماء العراق عن المنتجع بن نبهان وکان المنتجع سندیًا فی اذنه خرقة وقع الی البادیة وهو صبی فخرج افصح من رؤبة (۱۶۱) عراق کے عالموں نے منتجع سے علم حاصل کیا۔ وہ سندھی تھے، اُن کے کان میں سوراخ تھا، بچپن میں بادیۂ عرب چلے گئے تھے جب وہاں سے نکلے ہیں تو رؤبہ سے زیادہ فصیح اللسان و قادر البیان تھے۔

جی چاہے تو امالی القالی، کامل المبرد، عیون القتیبہ غرض عربی ادب کی کوئی سی اہم بنیادی کتاب اٹھا لیجئے ان میں سے کوئی بھی منتجع بن نبہان سندھی کی لغوی روایتوں سے خالی نہیں ہوگی۔

یہ خیال رہے کہ "کان میں سوراخ ہونے" سے غلام یا ادنیٰ ذات کا ہونا لازمی نہیں کیونکہ ہندِ قدیم میں بلکہ آج بھی اونچی ذات کے ہندو مردوں کا اپنے کان چھیدنا اور رانتی یا بالی پہننا ایک مسلمہ واقعہ ہے۔

راقم السطور کو افسوس ہے کہ منتجع سندھی سے متعلق کوئی تفصیل باوجود اپنی سی سعی کے نہیں مل سکی صرف زبیدی کے یہاں ایک سطر یہ ملی کہ (تقدم زمانی کے اعتبار سے) منتجع کا شمار بصری لغویوں کے پہلے طبقہ میں ہے (۱۶۲) بہرحال اب اس میں تو شک و شبہ نہیں رہا کہ عربی ادب کے ائمۂ لغت میں منتجع کا مرتبہ اتنا بلند ہے کہ اس کو کم ہی بھی دیکھ سکتا ہے رحمۃ اللہ علیہ۔

⁂ ⁂ ⁂ ⁂ ⁂

(۱۲)

سندھ اور سندھیوں سے متعلق بات میں بات اس طرح نکلتی رہی کہ سلسلۂ کلام قدرے دراز ہوگیا۔ اس سے یہ نہ خیال ہونا چاہیئے کہ جاحظ کے یہاں ہندوستان خاص — دوآبۂ گنگ وجمن کے بارے میں کوئی اطلاعیں نہیں ملتیں۔ ہند قدیم سے متعلق بعض امور کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، باقی کی تفصیل یہ ہے:-

ابن عبدالوہاب سے جاحظ پوچھتا ہے: کیا تم ہندیوں کے اسرار کی خبر دے سکتے ہو؟ اُن کے یہاں شخصی حکومت ہے یا مشاورتی؟ ہندی یہ کیوں خیال کرتے ہیں کہ والدین کی نافرمانی کرنے والا کوڑھ میں مبتلا ہو جاتا ہے؟ حال آنکہ علم طب میں کوڑھ کے اسباب وعلل میں یہ چیزیں شامل نہیں ہیں؟ شطرنج کس نے ایجاد کی؟ کلیلہ دمنہ کا مصنف کون ہے؟ کوکل کس کا اختراع ہے؟ قلعہ کس نے بنایا؟ ہندی وردی حالتِ اسیری میں سندھی کی طرف کیوں توجہ نہیں کرتے اور بحالتِ جنگ اس سے کیوں نفرت کرتے ہیں۔[۱۶۳]

یہ قدیم پنڈتوں کا لہجہ اور پرانے ودوانوں کی لَے ہے۔ مطلب یہ کہ ان امور سے فلاسفہ و متکلمین ہی واقف ہیں دوسرے ان سے نابلد و ناآشنائے محض!

جاحظ کے مطبوعہ ذخیرہ میں ان سوالوں کا کسی جگہ کوئی جواب نہیں ملا۔ اس لئے کسی کے لئے یہ بتانا ممکن نہیں کہ ان چیزوں کے تعلق سے اس کو کیا اطلاعیں ملی تھیں۔ بہر حال جن چیزوں کے متعلق سوال کئے گئے ہیں ان کو اسرار ہند کہنے پر کسی کو حیرت نہ ہونی چاہیئے کیونکہ آج پاستانی ہند کو اسرار کی آہنگی اجتماعی زندگی کی چند تفصیلیں جو کچھ کتابوں میں مل جاتی ہیں وہ تیرہ سو سال پہلے سعادت ہند جیلے کو بھی برسوں اپنے گرو کی خدمت کرنے پر ہی معلوم ہو سکتی تھیں۔ بہت سی اطلاعیں اب بھی ایسی ہیں جن کے حصول کا ذریعہ صرف سینہ بسینہ روایتیں ہی ہیں جن لوگوں نے البیرونی (م ۴۴۰ھ) کی کتاب الہند پڑھی ہے وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ ہند قدیم کے پنڈت معمولی معمولی چیزوں کو بھی انتہائی راز میں رکھتے اور سمجھتے تھے کہ سوائے ان کے دنیا میں ان باتوں کا جاننے والا کہیں نہیں پایا جاتا۔ یہ بھی خیال رہے کہ ہند قدیم میں کھانے پینے اور چلنے پھرنے والے فانی انسان تو کوئی غیر معمولی کام کر ہی نہیں سکتے۔ ہر غیر معمولی کام صرف دیوتاؤں ہی سے سرانجام ہوتا ہے۔ مثلاً یہ سارے مزا ہیر دیویوں دیوتاؤں نے نہیں تو اور

کس نے ایجاد کئے ہیں ؟ پھر یہ بھی کہ ان کے موجد فوق الفطرت ہستیاں تھیں اس لئے ساری ایجادیں طبعی طریقہ سے کم اور بیشتر خرق عادت کے طور پر ظہور میں آتی ہیں ۔ اس خرق عادت کی جزئیات کے متعلق بھی جتنے منہ اتنی باتیں ۔

مذکورہ ملحوظات پر اس حقیقت کا بھی اضافہ کیجئے کہ ہندوستان مختلف تہذیبوں کی نمائش گاہ اور مختلف تمدنوں کا عجائب خانہ جیسا اور جیسا آج ہے تیرہ سو سال قبل اس سے کہیں زیادہ تھا۔ یہاں سے باہر جانے والے اپنے ساتھ اکثر و بیشتر اپنی اپنی مقامی روایتیں لے جاتے تھے اس لئے اُن کے بیانوں میں غیر معمولی تفاوت اور بعض اوقات تضاد بھی پایا جائے تو باعث حیرت نہ ہونا چاہیئے۔ مثال کے طور پر طرزِ حکمرانی ہی کو لیجئے ۔ دنیا بھر کے زرعی معاشرے کی بنیادی خصوصیتوں سے ہند قدیم بھی مستثنی نہیں تھا۔ دیہاتی پنچایت کا دیکھا ہوا کہتا ہے ہند قدیم میں حکمرانی کا طرز جمہوری ہے ۔ بڑے شہر کے رہنے والے کہتے ہیں ، شخصی و استبدادی ہے ۔ اس طرح دونوں اطلاعوں میں کوئی تضاد نہیں معلوم ہوتا۔ معتزلی یونانیوں کی شہری جمہوری مملکتوں سے کچھ نہ کچھ واقفیت رکھتے تھے اس لئے انھیں یہ معلوم کرنے کی ٹوہ بھی کہ آیا ہندوستان میں بھی یونان کی طرح حکمرانی کا طرز مشاورتی ہے یا ایران کی طرح شخصی ؟ چونکہ اصحاب اخبار و آثار ایسے سوالوں سے فی الجملہ سروکار نہیں رکھتے اس لئے ان پر تعریض کرنے کے لئے جاحظ نے ہندوستان کے طرز حکمرانی کی اطلاع کو بھی ایک ذریعہ بنا لیا ۔ یہ اور بات ہو کہ بے چارہ ابن عبدالوہاب دونوں اطلاعوں کو مطابق واقعہ سمجھ کر ان میں باہم موافقت پیدا کرنے کی فکر میں نہیں پڑا۔

والدین کی نافرمانی کرنے والی اولاد کے کوڑھ میں مبتلا ہو جانے کے جس خیال کو جاحظ نے ہندیوں سے منسوب کیا ہو وہ صحیح معلوم ہوتا ہو۔ راقم الحروف کو کوئی متعین تحریری حوالہ تو نہیں مل سکا لیکن اُس نے دو تین پنڈتوں سے اس خیال کی تغلیط یا توثیق چاہی ان سب نے اس کی توثیق کی متعین حوالہ چاہنے والے چاروں ویدوں یا اٹھارہ پرانوں سے رجوع ہو سکتے ہیں ۔

کلیلہ و دمنہ کا مصنف کون ہے ۔ البرامکہ کے فاضل محقق نے اس سوال کا جو جواب دیا ہے اُس کی تلخیص یہ ہے ۔ نروان یعنی سلسلہ حیات کی دوامی علیحدگی سے پہلے گوتم بدھ اپنی زندگی کے

متعدد دوروں سے گذر چکے تھے۔ روحانی قوت کی وجہ سے آپ کو اپنی پچھلی زندگیوں کے حالات یاد تھے آپ نے یہ حالات اپنے چیلوں کو سنائے تھے۔ آپ کی ان روایتوں کی تعداد پانسو پچاس تھی جن کے مجموعہ کو جاتک یہ حالات پیدائش کہتے ہیں۔

بعد میں جاتک کے بعض اجزا مختلف مولفوں نے اپنے اپنے ذوق کے مطابق علیحدہ علیحدہ ترتیب دیئے۔ ان نوترتیب اجزاء میں سے تین اجزاء پنچ تنتر، ہتوا پدیش اور سرت ساگر ہیں۔ انہیں تینوں کتابوں کے انتخابی مجموعے کے عربی ترجمہ کا نام کلیلہ دمنہ ہے۔ (۱۶۴)

اس تحقیق کی روشنی میں دیکھئے تو معلوم ہوتا ہے کہ مدعیانِ علم سے جاحظ نے کلیلہ دمنہ کے مولف کا نام دریافت کرکے واقعی ایک ایسا معمہ پیش کیا ہے جو خود اس سے حل ہوا اور نہ شاید کسی اور سے کبھی حل ہوگا۔

شطرنج، قلعہ اور کوکل کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے۔

سندھیوں کے ساتھ ہندیوں اور رومیوں کے جس طرز عمل کے متعلق جاحظ نے سوال کیا ہے اُس کا جواب ہندوستان کا ذات بند نظام معاشرہ ہے۔ ممکن ہے معتزلی اس نظام کے بعض معاشری اور چند معاشی مصلحتوں سے واقف ہوں لیکن عام مسلمان جو رنگ، نسل، جغرافیہ یا پیشہ کی بنا پر انسانوں کو تقسیم کرنے کا تصور بھی نہیں کرسکتے وہ بھلا اس سوال کا کیا جواب دے سکتے تھے۔

یہ بھی ممکن ہے کہ اس سوال کا تعلق محض مقامی یا وقتی ہو اگر ایسا ہے تو ظاہر ہے کہ اس سے جاحظ کی مراد متعین کرنے کا ہمارے یہاں کوئی ذریعہ نہیں ہے۔

بیچارے ابن عبدالوہاب کی ہندشناسی کے امتحان کا جو پرچہ مرتب ہوا ہے وہ کچھ اس طرح ہے:۔

"خطوط الہند کا بانی کون ہے؟ سند ہند وارکند پر کتابیں کہاں لکھی گئیں؟

اور ایک دوسری جگہ تعریض ہے۔ تمہاری عمر تو اتنی طویل ہو چکی ہے کہ تم حساب بادرات سے گذر کر خطوط ہند سے بھی آگے نکل چکے ہو۔

ارکند، بادرات، خطوط ہند و سندھ کی بقدر ضرورت توضیح ذیل میں درج کی جاتی ہے سنہ ایک سو چون یا چھپن ہجری میں سندھ سے ایک علمی جماعت بغداد پہونچی۔ اس جماعت کے ایک عالم نے ہندی ہیئت کی ایک کتاب برھمپت

سدھانت خلیفہ کی خدمت میں زیر گزرانی۔ اس کا عربی میں ترجمہ ہوا۔ یہ ترجمہ سندہند، اختصاراً سدھانتا کہلاتا ہے۔

سدھانتا میں زمانہ کی تقسیم کلپ کے حساب سے تھی جو چار ارب اور بتیس کروڑ سال کے برابر ہوتا ہے۔ پانچویں صدی عیسوی کے ربع آخر میں آریا کلپ نامی ایک عالم نے (وہ عربی میں ارجاباد یا اریاباد) زمانہ کی تقسیم کا حساب جگ سے رکھا یہ کلپ کا ہزارواں حصہ ہوتا ہے۔ آریہ بھٹ کی کتاب کو عربی میں ارج ہند یا ارج بھر یا ارجبند بولتے ہیں۔ کلپ کو عربی میں سنی السنہ ہند اور ارج ہند کو سنی ارجھبند کہتے ہیں۔ سنی السند ہند کے معنی سالہا سال، لاانتہا یا بے گنتی زمانہ اور کبھی ابد کے بھی ہیں۔ سنی ارجھبند کے معنی نہایت طویل زمانہ، مدت مدید یا عرصہ دراز ہیں۔

سدھانتا اور ارج ہند کے علاوہ ہندی ہیئت کی تیسری کتاب کرن کھنڈ یا کھندیاک ہے یہ عربی میں الارکند کہلاتی ہے۔

دوسری صدی ہجری کے ربع ثالث میں یہ تینوں کتابیں سنسکرت سے عربی میں منتقل ہوئیں۔ سدھانتا اور ارکند کے مولفوں کا ٹھیک ٹھیک پتہ لگ سکا ہے اور نہ اُن کے زمانہ تصنیف کا یقینی علم ہوا۔ ہندی مورخوں کے درمیان اس بارے میں اب بھی اختلافات ہیں۔ (۱۶۵)

باورات سے جاحظ کی مراد مہاسنکھ اور خطوط سے صفر ہے۔

الحیوان کی اصل عبارت ہے: ولولا خطوط الهند لضاع من الحساب الكثير والبسيط ولبطلت معرفة التضاعيف ولعدموا الاحاطة بالباورة وباورة الباورات (۱۶۶)

مطلب یہ کہ اگر ہندیوں کا ایجاد کیا ہوا صفر نہ ہوتا تو کثیر و لامحدود کا حساب نہ ہو سکتا۔ ضعف و ضرب کا علم ہوتا اور نہ سنکھ و مہاسنکھ کا احاطہ کرنا ممکن ہوتا۔

گنتی کی مفرد علامتیں، ایک تا نو، بشمول ہردو اصطلاحاً ہندسہ اور مرکب علامتیں یعنی دس تا آخر عدد کہلاتی ہیں۔

باورۃ۔ سنسکرت کے (پھوڑی۔ دھڑی، پھوڑا = دھڑا) پھوڑی کی تعریب ہے۔ پھوڑی کے اصطلاحی معنی ہیں کسی عدد کے ساتھ اٹھارہ صفر کا اضافہ کرنا اور لغوی معنی ضرب و ضعفات ہیں۔ اردو میں

بھاڑہ اسی سے ہے۔

حکم بن عمرو بہرانی کے رائیہ کی شرح کرتے ہوئے جاحظ نے لکھا ہے کہ یہ پورا قصیدہ عجائب و غرائب سے بھرا ہوا ہے جو سب کے سب باطل ہیں مگر اہلِ بادیہ اُن پر یقین رکھتے ہیں۔ شرح کے سلسلہ میں ہندوستان سے متعلق جو حوالے ملتے ہیں وہ حسبِ موقع درج ہونگے۔ یہاں یہ کہنا ہے کہ بہرانی کے قصیدہ کی چودھویں بیت میں لفظ عکنان کے معنی جاحظ نے الکثیر الذی لا یکون فوقہ عدد — اتنا زیادہ کہ گنتے گنتے کوئی عدد باقی نہ رہے، کئے ہیں گویا عکنان باورات کا عربی مترادف ہے، یہ کہنے کی شاید ہی ضرورت ہے کہ عربی زبان کی کسی جدید یا قدیم مرجوعہ قاموس میں باورہ نہیں ملا۔ اصحاب المعربات میں سے بھی کسی کی اس پر توجہ نہیں ہوئی۔ باورہ کا بھوڑا یا دھڑا کی تعریب ہونا محض اٹکل ہے یا تحقیق؟ محض قیاس آرائی ہے اور نہ آخری تحقیق۔ یہاں اصل کا پتہ لگانے کے لئے گویا ایک گولا لڑھکا یا گیا ہے، اس کی صحیح سمت تو علماء لسانیات ہی متعین کر سکیں گے گو راقم الحروف کے ہاں اس کی منزل قریباً متعین ہے

فخر السودان والی عبارت کی ابتدا میں جاحظ نے اہلِ ہند کے متعلق یہ جو لکھا ہے کہ یقدمون فی النجوم والحساب ولھم الخط الھندی خاصۃً اس سے مراد یقیناً صفر ہے نہ کہ رسمِ کتابت واملاء۔ رسمِ خط کا ذکر بعد میں یوں آیا ہے: ولھم خطٌ جامعٌ لحروف اللغات وخطوطٌ ایضاً کثیرۃٌ — اُن کے یہاں رسمِ خط ہے جو زبان کے سارے حروف کا جامع ہے، اُن کے یہاں بہت سے خطوط — رسمِ کتابت کی بکثرت شکلیں رائج ہیں۔

اس آخر الذکر عبارت میں سنسکرت حروف تہجی اور ہندوستان کی قدیم زبانوں جیسے مثلاً تامل وغیرہ۔ اور ان کے مختلف رسومِ کتابت کا حوالہ ہے۔

اول الذکر عبارت کے سمجھنے میں بعض عالموں سے چوک ہو گئی ہے۔ ممکن ہے قلتِ مطالعہ یا بے غوری کے علاوہ انھیں لفظ "خطوط" نے بھی بھٹکا یا ہو۔

"اہلِ ہند کے پاس جادو، دھونی (تدخین) اور دمانہ کیتہ ہے" جادو، ٹونا، ٹوٹکا اور دھونی رمانا تو قریباً ہر ہندی جانتا ہے۔ یہ دمانہ کیتہ کیا ہے؟

دمازکیۃ وہی ہے جس کو ہم حبسِ دم کہتے ہیں۔ یہ عمل اس خیال پر مبنی ہے کہ ہر متنفس کو سانسوں کی ایک مقررہ تعداد یعنی سانس لینے کے لئے ہوا کی ایک معینہ مقدار ہی عطا ہوتی ہے، سانس جتنا کم لیا جائے ہوا جتنی کم کھینچی جائے عمر کی مدت اسی نسبت سے بڑھتی جائے گی۔ سانسوں کی مقررہ تعداد یا ہوا پھیپھڑے کی معینہ مقدار ختم ہونے سے پہلے کوئی متنفس نہیں مر سکتا۔ حبسِ دم عمر کی مدت کو دراز کرنے اور بعض وقت عبادت کے طور پر بھی کیا جاتا ہے۔ حبسِ دم کرنے والے ہندوستان میں آج بھی پائے جاتے ہیں۔

فارسی میں حبسِ دم کی اصطلاح بہت بعد کی اور غالباً بعض صوفیہ کی وضع کی ہوئی ہے۔ جاحظ کے زمانہ میں دم روکنے کے لئے دو لفظ رائج تھے: زردمہ — زاء معجمہ مفتوح، راء مہملہ ساکن دال مہملہ و میم مفتوح — (بعض جگہ میم کی بجائے باء بسم اللہ بھی آئی ہے) زردمہ دراصل فارسی کے زیر دم کی تعریب ہے، اس کے معنی سانس کو نیچے ہی سینہ میں روکے رکھنا یا حلق کو سانس لینے سے روکے رکھنا ہیں۔ دم روکنے کے لئے دوسرا لفظ دمق، بفتحین آخر میں قاف، تھا جس دن گرمی زیادہ ہوتی اور ہوا نہ چلتی تو کہتے یوم "داموق"۔ یہ فارسی لفظ دم گیر کی تعریب ہے (۱۶۷) بکثرت تکرار اور الٹ پھیر کی وجہ سے یہ دونوں قریب المخرج اور قریب المعنی بلکہ ہم معنی لفظ ایک دوسرے میں مدغم ہو گئے ہیں۔ دم گیر و زیر دم دونوں بجائے خود مرکب لفظ ہیں لیکن اس کے باوجود دونوں میں صرف کاف و زاء معجمہ کے سوا سب حروف مشترک ہونے کی وجہ سے عمل انضمام و ادغام میں مزید سہولت پیدا ہوئی۔

دمازکیۃ کے آخر میں تاء تانیث جمع کے لئے ہے جیسے مثلاً قائل کی جمع قالۃ گویا حبس دم کرنے والا دمازکی اور اس کی جمع دمازکیۃ ہوگی اور اگر مصدری معنے لئے جائیں، جیسا کہ جاحظ کی عبارت کے سیاق و سباق سے معلوم ہوتا ہے تو حکایۃ، ریاضۃ، شکایۃ کی طرح دمازکیۃ بھی مصدری۔ لہذا اسمی معنیٰ میں ہے۔

اس بحث کے بعد ظاہر ہوا کہ دمازکیۃ کے معنی ہوں گے دم زیر گیر، حبس دم کرنے والے یا حبسِ دم

ھذا ما عندی والعلم عند اللہ۔

دمازکیۃ کے ساتھ ہی جوگیوں، سادھوؤں، گوسائیوں اور بطور تلازمہ گوتم بدھ اور بت پرستی

ے متعلق جاحظ کے ایک سوال کی طرف ذہن کا منتقل ہونا طبعی ہے۔ اس نے پوچھا ہے۔ ہند میں امر بدّ کی ابتدا کس طرح ہوئی؟ نزول بد کے بارے میں ہندیوں نے کیا کہا ہے؟ مختلف قوموں میں بت پرستی کیوں شروع ہوئی؟ (۱۶۸)

ان سوالوں کے جواب جاحظ کی مطبوعہ تحریروں میں نظر سے نہیں گذرے سوائے اس کے کہ اُس نے بدھا کو بت سے مخلوط نہیں کیا ہے بلکہ اُس کے نزدیک ان دونوں اسموں کے مسمیٰ کا فرق واضح ہے جیسا کہ بدھا کے لئے بُدّ بالضم اور بت کے لئے ہر جگہ بصیغہ جمع بددۃ لکھنے سے معلوم ہوتا ہے۔ غالباً اس کی بعض غیر مطبوع کتابوں میں ان سوالوں کے تفصیلی یا اجمالی کچھ نہ کچھ جواب ضرور ہوں گے "غالباً" اس لئے کہ الحیوان میں بطور مقدمہ اُس نے اپنی بعض کتابوں اور چند رسالوں کا تعارف کراتے ہوئے کتاب الاصنام کے بارے میں لکھا ہے:۔ اس میں من جملہ اور امور کے میں نے اس بات کا ذکر بھی کیا ہے کہ ہندیوں نے اپنی بت پرستی کے جواز میں کیا کیا علتیں (اعتلالات) گھڑی ہیں۔ جاہلی عربوں میں بُت پرستی کے کیا اسباب ہوئے ہیں؟ بُت پرستی پر متفق ہونے کے باوصف اس کے اسباب و علل میں دونوں قومیں مختلف کیوں ہیں؟ بتوں کی بندگی کرنے والے گھڑی ہوئی مورتیوں کو پوجنے والے اور ترشے ہوئے مجسموں کی عبادت کرنے والے اپنے مت و مذہب سے شدید الفت کیوں رکھتے ہیں؟ بُت پرستی نہ کرنے والوں کے مقابلہ میں اپنے کینہ و کنش سے بشدت کیوں چپکے اور چمٹے رہتے ہیں؟ یہ لوگ بُت پرستی نہ کرنے والوں سے شدید کینہ کپٹ کیوں رکھتے ہیں؟ بُت اور وثن میں کیا فرق ہے؟ صنم کس کو کہتے ہیں؟ مورتی اور مجسمہ کی امتیازی خصوصیتیں کیا ہیں؟ بُت پرست اپنی عبادت گاہوں اور اپنے طاق و محراب کو اپنے دین کے بزرگوں اور اس کے داعیوں کی تصویروں سے کیوں مزین کرتے ہیں؟ تصویر کھینچنے میں غیر معمولی احتیاط، صبر و ضبط سے کیوں کام لیتے ہیں؟ تناسب قائم کرنے میں اپنی کاریگری کی نزاکتیں دکھلانے کی کیا وجہ ہے؟ تحسین و تفخیم میں مبالغہ کرنے کا کیا سبب ہے؟ بُت پرستی کی ابتدا کس طرح ہوئی؟ بتوں کو پوجنے والوں کے مختلف فرقے کیوں ہوئے؟ مندروں اور دیویوں کے رکھوالی پجاریوں کو دھوکا دینے کی کیا کیا شکلیں اختیار کرتے ہیں؟ اب تک بُت پرستوں کی تعداد بُت پرستی نہ کرنے والوں سے بہت زیادہ کیوں

ہے؟ بت پرستوں کے کیش و مذہب میں مختلف قومیں کیوں شامل ہیں؟

کتاب الاصنام اب تک نہیں چھپی اور نہ اس کا مکمل قابل قرات مخطوطہ ہی کہیں دریافت ہوسکا۔ اس لئے بُت پرستی سے متعلق جاحظ کے افکار و آرار سے استفادہ کم از کم فی الحال ممکن نہیں۔ مطبوعہ کتابوں میں الحیوان ایسی کتاب ہے جس میں دو تین جگہ بُت پرستی کے سلسلہ میں ہندیوں کا ذکر جس طرح آیا ہے اس سے صرف جزوی طور پر جاحظ کے طرزِ فکر کا کچھ اندازہ ضرور ہوتا ہے بحوالہ کتاب کی متعلقہ دو عبارتوں کا مفہوم یہ ہے (۱۶۹)

یونانیوں کی عقلی ترقی کو دیکھکر یہ بات تعجب انگیز معلوم ہوتی ہے کہ وہ دہریت جیسے نامعقول عقیدہ پر ایمان لائیں اور اُن کی عقل اس کو گوارا کرلے! اسی طرح ہندیوں کی فکری بلند پروازیاں اور ان کی فلسفیانہ موشگافیاں نگاہ میں رہیں تو اُن کا بدھا کی اطاعت کرنا (جو خدا کے وجود ہی سے بے اعتنائی برتتے ہیں) اور بتوں کی بلکہ اپنے سے بہت ہی ادنیٰ درجہ کی مخلوق کی پرستش کرنا اُن کی عقل و دانش سے بہت ہی نزدتر معلوم ہوتا ہے!! عربوں کا حال بھی کچھ ایسا ہی تھا کہ اُن کی عملی سوجھ بوجھ تو نہایت غیر معمولی تھی لیکن اس کے باوجود تراشی ہوئی لکڑیوں اور گھڑے ہوئے پتھروں کے آگے سجدہ ریز ہوجاتے تھے اور ان کی عقل اس نامعقول حرکت سے توافق پیدا کرلیتی تھی!!! اس ساری نامعقولیت کی حقیقی علّت صرف ماحول و تقلید ہے۔ یہ ایسی بیماری ہے جس کی دارو جالینوس کے یہاں ہے نہ کسی اور کے پاس۔ بزرگوں کی عظمت و تقدیس کرنا، گزرے ہوؤں کی بے سوچے سمجھے پیروی کرنا، کیشِ آبار سے اُلفت اور جس کو جانتے ہیں صرف اسی سے انس رکھنا یہ سب نہایت سخت امراض ہیں۔ ان کا علاج بھی نہایت قوی الاثر ہی ہونا چاہیئے۔

جاحظ کے اس بیان سے اندازہ ہوا ہوگا کہ اس کے نزدیک کسی عقیدہ سے وابستگی میں ماحول کا عنصر بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ بات خاص طور پر توجہ طلب ہے کہ ہم نے جس چیز کو ماحول سے تعبیر کیا ہے اُس کے لئے جاحظ نے منشار لکھا ہے اس سے اس کی مراد صرف مادی جغرافیائی ماحول ہی نہیں ہے بلکہ اس میں فکری معاشری و معاشی مفہوم بھی شامل ہے۔ ماحول و تقلید محض کے نہایت گہرے اور دور رس عامل پر نظر رہے تو یونانیوں کی دہریت تعجب انگیز ہے اور نہ ہندیوں کی مخلوق پرستی حیرت خیز!

الحیوان کی دوسری محولہ عبارت کا مطلب یہ ہے (۱۷۰)

جاہلی روایتوں میں آیا ہے کہ بعض بتوں کے جوف سے آوازیں نکلتی تھیں اس میں شک نہیں کہ عبادت گاہوں کے رکھوالی اپنے معاشی اعزاض پورا کرنے اور پیسہ کمانے کے لئے عجیب وغریب مکر وفریب سے کام لیتے تھے۔ ہندیوں کے مہنتوں اور پوجا پاٹھ کرنے والے برہمنوں نے دیولوں اور مندروں میں کسب معاش کے لئے اس قسم کے جوجو اچنبھے اور شعبدے تیار کر رکھے ہیں، اگر تم انھیں دیکھتے یا کم از کم کسی سے سنتے تو تمہیں معلوم ہوتا کہ متکلموں کو پیدا کر کے اللہ نے انسانوں پر بڑا احسان فرمایا ہے (کیونکہ وہ لوگوں کی خوش اعتقادی سے ناجائز فائدہ اٹھانے والوں کے دھوکوں اور حیلوں سے عوام کو آگاہ متنبہ کرتے رہتے ہیں)

ان تحریروں سے ظاہر ہے کہ کسب معاش کے لئے ہندی پجاریوں کے مکر وفریب سے جاحظ بخوبی واقف تھا۔ صرف یہی نہیں بلکہ مندروں میں شعبدے دکھانے کے سوا یہ گروہ قصص وحکایات کے ذریعہ عوام کی قوت متخیلہ کو جس بری طرح متاثر کر دیتا ہے اُس کا بھی حوالہ دیا ہے۔ اوہام عوام کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے: مشہور کر دیا گیا ہے کہ زہرہ دراصل ایک عورت تھی اپنی بدکاری کی وجہ سے مسخ کر کے ستارہ بنا دی گئی ہے۔ اہل ہند عطارد کے متعلق ایسا ہی خیال رکھتے ہیں (۱۷۱)

عوام جو یہ کہتے ہیں کہ فلاں شخص "مخدوم" ہے تو اس کا مطلب ہوتا ہے اگر یہ کسی شیطان کو کوئی حکم دے تو وہ اس کی فرماں برداری کرتا ہے اور اگر کسی روح کو حکم دے تو وہ اس کی خدمت کرتی ہے۔ عبداللہ بن ہلال حمیری اور کرباش ہندی ایسے ہی مخدوموں میں شمار ہوتے ہیں

چونکہ جاحظ ایسے لوگوں کے گروہ سے واقف تھا اس لئے اُس نے ابن عبدالوہاب سے پوچھا ہے بنادر کو یہ کون تھا۔؟

اور بسلسلۂ علکمان بہرانی کے رابیہ کا حوالہ آیا ہے۔ اس قصیدہ کے ۱۷ ویں شعر کی شرح کرتے ہوئے جاحظ نے شعبدہ بازوں وغیرہ کا قول نقل کیا ہے کہ شام، ہند میں نازل ہونے والے شیطانوں کی تعداد بہت زیادہ اور ان کی قوت نہایت شدید ہوتی ہے اور یہ کہ ہند کے ایک بڑے

شیطان کو برکویر کہتے ہیں (۱۷۲)

برکویرا اور عطارد کے بارے میں جاحظ نے اہل ہند کے جس خیال کا ذکر کیا ہے وہ ہندی دیومالا میں فی الواقع کسی نہ کسی شکل میں پایا جاتا ہے "کسی نہ کسی شکل" میں اس لئے کہ ہندی دیومالا ایک جنگل ہے ایسا گھنا جنگل کہ اس میں داخل ہوتے ہی سمت کا احساس مفقود ہو جاتا ہے وہاں وقت کا اندازہ شاید پرندوں کی آواز کے ذریعہ ہی ممکن ہے۔ مثال کے طور پر برکویرہ وغیرہ جیسے اسطوروں ہی کو لیجئے۔

ویدوں کے بموجب برکویرا شرار کا سرغنہ ہے۔ مہا بھارت میں لنکا کے راجاؤں کا سوتیلا بھائی بتایا گیا ہے جو کچھ دنوں اپنے بھائی کا نائب رہ کر راج گدی پا بیٹھا تھا۔ عام روایتوں میں ہے کہ اس نے ہزاروں سال تپسیا کر کے برہما سے اپنے لافانی ہونے کی درخواست کی، اس پر 'بردا تیتے' وہ الثروت بنا دیا گیا۔ بعض کہتے ہیں وہ دھرتی یا بھومی کا رکھوالی ہے۔ ایک اور گروہ کہتا ہے وہ دنیا کے صرف انتہائی شمالی حصہ میں برہما کا نائب ہے۔ ایک خیال یہ بھی ہے کہ وہ صرف چاندی سونے اور موتی کا مالک ہے جو خزانے اس کے تصرف میں ہیں اُن کی تعداد نو ۹ بتائی جاتی ہے۔ مابعد ادوار میں یہ مسخ شدہ صورت میں اس طرح پیش کیا جاتا ہے کہ اُس کے پاؤں تو تین ہیں اور دانت صرف آٹھ۔ عموماً اس کی پوجا نہیں کی جاتی اور نہ اس کا کوئی لقب ہے حالانکہ دوسرے دیویوں اور دیوتاؤں کے متعدد لقب ہیں (۱۷۳)

رہا عطارد سو اس کو بدھ کہتے ہیں (مہاتما گوتم بدھ نہیں) اس کا قصہ ایسا پیچ در پیچ ہے کہ ابتدا کا خیال رکھئے تو انتہا بے ربط ہو جاتی ہے، انجام کے لحاظ سے آغاز کی مطابقت کرنی چاہیں تو وہ ناممکن معلوم ہوتی ہے بہر حال پوری کہانی بلکہ داستان در داستان کے صرف نمایاں خطوط اس طرح واضح کئے جا سکتے ہیں:

برہسپتی انسانوں کو شر سے محفوظ رکھنے پر مامور تھا (اس کے فرائض وغیرہ کی بابت اور بہت سی روایتیں ہیں) اس کی بیوی تارا نہایت حسین تھی۔ سوما یعنی چاند نے بہت سے مکر و فریب کر کے تارا کو اپنے پاس بلا لیا۔ برہسپتی نے تارا کو سوما کے پاس بھیجا تو تھا بطور مہمان عارضی طور پر مگر سوما اس پر قابض ہو گیا اور واپس بھیجنے سے صاف انکار کر دیا۔ تارا کی واپسی کے لئے خدایان خیر و شر میں خونریز جنگ برپا ہوئی۔

معرکہ کارن پڑا۔ ضرب و پیکار مدتوں جاری رہی حتیٰ کہ دھرتی ماتا بولا اٹھی دونوں طرف کا پلّہ اس کے بعد بھی برابر سرابر رہا۔ بالآخر خدا ئے خدایگان برہما کو دخل دینا پڑا۔ تب کہیں تارا اپنے شوہر کے یہاں واپس ہو سکی مگر لوٹی اس طرح کہ پاؤں بھاری ہو گئے تھے زچگی ہوئی۔ لڑکا پیدا ہوا جو بہت ہی خوبصورت اور ہونہار نکلا۔ لیکن اس کی ولدیت مشتبہ رہی۔ سوما مدعی تھا کہ یہ اس کا نطفہ ہے۔ برہسپتی جی اپنے صلب سے ہونے کا یقین رکھتے تھے۔ خود تارا سے پوچھا جاتا تو وہ ہمیشہ چپ سادھ لیتی۔ اس نزاع کی وجہ سے کائنات پر پچھلی جنگ سے زیادہ ہولناک جنگ کے بادل منڈلانے لگے مگر اب کی مرتبہ برہما نے فوراً مداخلت کی اور تارا کو حکم دیا کہ وہ بچّے کے باپ کا نام بتائے۔ تارا نے کہا اس کا باپ سوما ہے!

تارا کے بطن سے سوما کا یہ بیٹا بڑا خردمند و فرلیس تھا۔ اپنے ایام رضاعت ہی میں ماں سے طرح طرح کے سوالات کرتا اور اپنے باپ کا نام پوچھتا تھا اس لئے ماں نے اس کا نام بدھ = سمجھ بوجھ رکھ دیا تھا۔

ہندی دیومالا کی اکثر روایتوں میں بدھ یعنی عطارد مسخ شدہ نہیں ہے بلکہ وہ اپنی اصلی حالت ہی میں ہے جو ایسا اور ایسا تھا۔ اگرچہ اس کو اس طرح پیش کیا گیا ہے گویا وہ ایک انسان تھا۔ مگر چونکہ جاحظ کے نزدیک انسان کا درجہ و رتبہ کائنات کی ہر چیز سے بالا و برتر ہے اور کسی انسان کا ستارہ بن جانا انسانی درجہ و مرتبہ کی توہین ہے اس لئے اس نے غالباً یہ سمجھا کہ عطارد دراصل مسخ شدہ انسان یا فرشتہ ہے۔

زہرہ، سہیل اور ہاروت و ماروت کے متعلق ہندی دیومالا سے ملتی جلتی ہوئی روایتیں مسلمانوں میں بھی مشہور ہو گئی ہیں۔ (۱۷۴)

خلاصہ بحث یہ کہ برکو یر ہو یا عطارد دونوں کے متعلق جاحظ کی دی ہوئی اطلاع اس معنی میں صحیح ہے کہ وہ ہندی اساطیر سے بڑی حد تک مطابقت رکھتی ہے۔

ہندی دیومالا کی رو سے ہماری یہ زمین شیشا نامی ایک سانپ کے سر پر ٹکی ہوئی ہے اور خود شیشا سمندر میں بیٹھے ہوئے ایک کچھوے کی پیٹھ پر کنڈلی مارے بیٹھا ہے۔ ایک دوسری روایت ہے کہ سانپوں کا سردار بھی ایک سانپ ہے جو اننت کہلاتا ہے یہ اپنی دُم آپ کھاتا ہے اس لئے کبھی نہیں مرتا، سدا زندہ رہتا ہے۔ اس کی پھنیں ایک ہزار ہیں اور کرۂ ارض اس کے صرف ایک پھن پر ٹکا ہوا ہے۔

شیشا کہیئے یا انت اس کا حوالہ جاحظ کے یہاں ضمناً اس طرح آیا ہے کہ ایک روز جاحظ عالموں اور ادیبوں کے جمگھٹے میں بیٹھا ہاتھی کے فضائل بیان کر رہا تھا۔ حاضرین مجلس میں غانم نامی ایک ہندی غلام بھی موجود تھا۔ بقول جاحظ غانم ایک بے وقوف و کند ذہن شخص تھا، مغرور و خود پسند بھی تھا۔ حماقت کا یہ عالم کہ حب وطنی اس کو چھو کر بھی نہیں گئی تھی۔ ہندی ہونے کے باوصف ہاتھی کی مذمت کیا کرتا تھا۔ جب میں نے ہاتھی کی عظمت کا ذکر کیا تو کہنے لگا محض ڈیل ڈول سے کیا ہوتا ہے۔ اس مچھلی کی بابت تمہاری کیا رائے ہے جس کے متعلق اہل ہند کہتے ہیں کہ وہ زمین کو اپنی پیٹھ پر اٹھائے ہوئے ہے۔ کیا اس کا فائدہ ہاتھی سے زیادہ نہیں ہے؟ کیا اس کی قوت برداشت اس کالے چبوترے سے زیادہ نہیں؟ میں نے کہا: اے ہالک! یہاں پرندوں، چرندوں، دبیبوں (دبیبۃ = رینگنے والا) اور آبی حیوانوں کا ذکر ہے نہ کہ اس (وہمی و خرافی) جانور کے متعلق گفتگو ہو رہی ہے جو زمین کو اپنے سر پر اٹھائے ہوئے ہے۔

الحیوان کی مطبوعہ عبارت میں حوت (مچھلی) ہے نہ کہ حیۃ (سانپ) حیۃ کی جگہ حوت خطائے کتابت معلوم ہوتی ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ غانم جیسے احمق نے سانپ کی بجائے مچھلی کہا ہو۔ بہر طور سہو لفظی سے قطع نظر، جاحظ کا نقل کردہ بیان ہندی دیومالا کی روایت سے مطابقت رکھتا ہے لہذا صحیح ہے۔

ہندوؤں کے بعض دینی عقائد بیان کرنے کے علاوہ جاحظ نے حسب عادت اپنی محاضراتی تحریروں میں مناسب موقعوں پر ان کے بعض خیالات کا بھی ذکر کیا ہے جو اس کے لئے شاید عجیب و غریب ہوں لیکن ہندوستان میں وہ اس زمانہ ہی میں نہیں آج بھی فی الجملہ عام ہیں۔ اس کی دی ہوئی اس قسم کی بعض اطلاعیں جن سے ضمناً ہندوؤں کے عادات و اطوار بھی معلوم ہوتے ہیں، اوپر اپنے اپنے محل پر درج ہو چکیں ہیں، باقی یہ ہیں:-

بعض جانوروں اور انسانوں کی عمریں زیر تحریر ہیں۔ حسب توقع عربوں کا ذکر آ گیا کہ وہ اپنے بعض معمروں کی مدت حیات بیان کرنے میں مبالغہ کرتے ہیں۔ اس پر جاحظ لکھتا ہے کہ اہل ہند تو ان سے بھی آگے بڑھ گئے ہیں۔

یہاں جاحظ کا اشارہ غالباً ان ہندیوں کی طرف ہے جو سنیاسیوں اور جوگیوں کی طوالتِ عمر کی حکایتیں بیان کرتے ہیں اور اس میں بہت مبالغہ کرتے ہیں۔

الحیوان کی مکھی والی فصل میں ہندوستان میں اس کی کثرت کا ذکر کئی بار آیا ہے۔ ایک جگہ یہ ثبت کرنے کے بعد کہ مکھی دنیا بھر میں کسی جگہ اتنی زیادہ نہیں ہوتی جتنی کہ سرزمینِ ہند میں ہوتی ہے لکھا ہے کہ اہلِ ہند خواہ میٹھی چیز پکائیں خواہ نمکین سارا پکوان رات ہی میں ہوتا ہے۔ کھانا بھی بیشتر رات ہی میں کھاتے ہیں کیونکہ مکھی سے تاریکی ہی میں محفوظ رہ سکتے ہیں۔

جاحظ کی یہ اطلاع عمومی حیثیت سے صحیح نہیں معلوم ہوتی البتہ یہ ممکن ہی نہیں بلکہ اغلب ہے کہ سال کے کسی خاص موسم مثلاً برسات میں بنارس و متھرا جیسے ہزاروں سال پرانے شہروں میں ایسا ہی ہوتا ہوگا البتہ جاحظ کی اس روایت میں تو شبہ نہیں کہ "ایرانی عالموں، عرب مدبروں اور یونانی طبیبوں کی طرح علمائے ہند بھی گوشت خوار جانوروں کے سامنے کھانا پینا سخت ناپسند کرتے ہیں کیونکہ ان حیوانوں کے جوف سے نکلی ہوئی سانس اور اُن کے آنکھوں کی گندگی ہیں ایسی چیز ہو سکتی ہے جو کھانے کو بگاڑ دے"

شاید ایسے ہی غیر معمولی محتاط عالموں کے متعلق لکھا ہے کہ لوگ غور و فکر میں اتنے زیادہ منہمک رہتے ہیں کہ عام لوگ ان کو دیوانہ سمجھنے لگتے ہیں اور وہ خود بھی وسوسوں کا شکار ہو جاتے ہیں چنانچہ ہند کے بہت سے لوگوں کا یہی حال ہے کیونکہ وہ تجرد کی زندگی گذارتے ہوئے گیان دھیان میں ڈوبے رہتے ہیں اور کسی سے بات چیت بہت ہی کم کرتے ہیں لیکن اُن کے مذہبی رسمیں ادا کرنے والوں، اُن کی عبادت گاہوں کے رکھوالیوں اور اُن کے پیشہ ور دینی عالموں کا یہ حال نہیں ہے۔ معاشی و معاشرتی ضرورت سے مجبور ہو کر عقیدت کا اظہار کرنے والوں سے مجوسیوں اور نصرانیوں کی طرح ہندو بھی بے حد و حساب دولت بٹورتے اور اس کو مندروں اور دیولوں کی محض تزئین و آرائش پر خرچ کر ڈالتے ہیں۔ زندیقوں کی کتابوں، نصرانیوں کے گرجاؤں اور ہندوؤں کی دیولوں میں بوقلموں تصویریں، زنگارنگ آرائشیں بکثرت مورتیاں اور گوناگوں زیبائش!

یہ سب کیا ہے؟ شیطانوں کی شادیاں، عفریتوں کی سازشیں، بھوتوں کے جھگڑے، پریوں کے ٹنٹے، اس دیوی کا اغوا، اُس دیوتا کی غداری! یہ سب کیوں؟ وہم زدہ عامیوں کے سطحی جذبات کے ذریعہ دنیا کے بازار کی گرمی! جس سے بیچاروں کی دنیا ہی درست ہوتی ہے اور نہ آخرت۔ رہا سیدھا سادہ دین سو اس کی طرف سادہ لوحوں کی توجہ خواہی نخواہی پھیر کر اپنے کاروبار کو کیوں مندا کیا جائے۔ خوب یاد رکھئے جو مذہب جتنا فاسد ہوگا اس کو باقی رکھنے کے لئے اتنا ہی زیادہ تصنع کرنا پڑے گا اور جس ملت میں جتنا زیادہ اختلاف ہوگا اس کو مجتمع رکھنے کے لئے اتنا ہی زیادہ تکلف کرنا پڑے گا اگر اسی قسم کی تزئین و آرائش لوگوں کو عبادت کی طرف مائل کرنے میں ممد ہوتی یا اللہ کے حضور نیازمندی میں معاون ہوتی تو مسلمان اپنے زائد از ضرورت مال سے مسجدوں کی ایسی آرائش کرتے جو قومیں سخت کوشش کے بعد بھی نہیں کر سکتیں۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ عمرؒ بن عبدالعزیز نے مسجد دمشق کی بہت سی قندیلوں پر پردے ڈلوا دیئے کیونکہ یہ جگمگاہٹ خشوع میں مانع اور خضوع میں حارج تھی۔ قلب کی یکسوئی تو اسی وقت ممکن ہے جبکہ اس کو بھٹکانے والی کوئی چیز عارض نہ ہو۔

یہ ہندی معبدوں پر جاحظ جیسے ادیب کے تبصرے یا تنقید کی محض ترجمانی ہے۔ اس لئے قدرے قلیل کمی بیشی نظر انداز کیجانی چاہیئے۔ رہی اس کی صداقت سو وہ ہماری توجہ دہانی کی محتاج نہیں معلوم ہوتی کیونکہ وہ جتنی مطابقِ واقعہ ہے اتنی ہی فکر انگیز بھی۔ اور سوچنے میں تفصیل سے زیادہ اجمال مفید ہوتا ہے۔ (باقی آئندہ)

ضروری گذارش

غیر ملکی اور پاکستانی ممبران ادارہ اور خریداران رسالہ برہان سے چندہ اور سالانہ فیس وصول نہیں ہے۔ ایسے حضرات کی خدمت میں بل ارسال کئے جا رہے ہیں۔ سعی فرما کر بل کے مطابق رقم ذریعہ بنک ڈرافٹ ارسال فرمائیے۔ منیجر

نماز بوقت خطبہ پر محققانہ بحث

مولانا عبداللہ خاں صاحب کرتپوری فاضل دیوبند

(۳)

(۶) عن سلمان الفارسی قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من اغتسل یوم الجمعۃ وتطھر بما استطاع من طھر ثم ادھن او مس من طیب ثم راح فلم یفرق بین اثنین فصلی ما کتب لہ ثم اذا خرج الامام انصت غفر لہ بینہ وبین الجمعۃ الاخری (بخاری)

سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے روایت ہو انھوں نے کہا فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ جو شخص جمعہ کے دن غسل کرے اور جس قدر ہو سکے صفائی کرے پھر تیل یا خوشبو لگائے اور دو شخصوں کے درمیان تفریق نہ کرے اور نماز پڑھے جس قدر کہ اس کے مقدر میں ہو پھر جب امام (خطبہ کے لئے) نکلے تو خاموشی اختیار کرے تو اس کے گناہ اس جمعہ سے دوسرے جمعہ تک کے معاف ہونگے۔ امام بخاری نے اس کو روایت کیا ہو [۱]

اس حدیث سے ثابت ہوتا ہو کہ نماز کا وقت خطبہ سے قبل کا ہو اور خطبہ شروع ہونے پر سلسلہ نماز بند ہوجاتا ہو۔ اگرچہ حدیث میں خطبہ سے قبل آئے ہوئے لوگوں کے لئے نماز کی ممانعت کا تذکرہ ہو۔ لیکن

---

[۱] حافظ ابن حجر اس قسم کے استدلالات کو مقابل نص کہتے ہوئے استدلال فاسد قرار دیتے ہیں۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے یہ تو جب ہی جبکہ وہ نص بھی معارض سے سالم ہو (عینی) اور مسئلہ کا دارومدار بھی قیاس پر نہ ہو اور قیاس بھی قیاس محض ہو اور یہاں ان میں سے کوئی بات بھی نہیں۔ اصل مسئلہ متعدد نصوص صریحہ سے ثابت ہوچکا۔ البتہ آپ کی ہر دو دلیل آپ کے بیان کردہ مطلب میں نہ صریح ہیں اور نہ معارض سے سالم ہیں (کما یجئی)، ہمارا یہ قیاس مستنبط من النصوص ہی اور نصوص ہی کی تائید میں لایا گیا ہے۔ اس کو نص سے متصادم قرار دینا یہ آپ کا قیاس ہے جو خود قیاس فاسد ہے۔

شارع علیہ السلام کی نظر میں خطبہ کے وقت آنے والا اس سے مستثنیٰ تھا تو پھر اس کے اظہار کا بھی تو یہی موقع تھا۔ اس روایت سے یہ ثابت ہوا کہ ایک محل نماز ہے اور دوسرا محل سکوت و انصات ہے۔ محل نماز قبل از خروج امام کا وقت ہے اور محل استماع و انصات بعد از خروج امام یعنی خطبہ کا وقت ہے اور یہ انصات (خاموشی) خطبہ سننے کے لئے ہے۔ خطبہ جس مقصد و ضرورت کے لئے شروع ہوا ہے اور اس کی تکمیل کے لئے اس کا سننا اور اس کی طرف کلیتہً متوجہ ہونا ضروری قرار دیا گیا ہے کیا اس مقصد و ضرورت کا تعلق صرف انہی لوگوں سے ہے جو امام سے قبل آچکے ہوں؟ ایسا ہے تو تحیۃ المسجد کی تخصیص و استثناء کا سوال صحیح و برمحل ہے اور اگر ایسا نہیں اور یقیناً نہیں تو پھر یہ سوال بے محل ہے اور ممانعت نماز خطبہ سے قبل آنے والوں اور بحالت خطبہ آنے والوں سبھی کے لئے مساوی ہے۔

(۷) عن ثعلبۃ بن ابی مالک القرظی قال ادرکت عمر و عثمان فکان الامام اذا خرج یوم الجمعۃ ترکنا الصلوٰۃ۔ رواہ ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ

ثعلبۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انھوں نے کہا میں نے عمر و عثمان رضی اللہ عنہما کے زمانہ کو پایا ہے جب امام جمعہ کے دن (خطبہ کے لئے) نکلتا تو ہم نماز چھوڑ دیتے تھے۔ امام ابو بکر بن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں اسکو روایت کیا ہے۔

(۸) عن ابن شہاب عن ثعلبۃ بن ابی مالک القرظی انہ اخبرہ انھم کانوا فی زمن عمر بن الخطاب یصلون یوم الجمعۃ حتی یخرج عمر بن الخطاب فاذا خرج عمر جلس علی المنبر واذن المؤذن قال ثعلبۃ جلسنا نتحدث فاذا سکت المؤذنون وقام عمر یخطب انصتنا فلم یتکلم احد منا قال ابن شہاب فخروج الامام یقطع الصلوٰۃ وکلامہ یقطع الکلام (رواہ مالک)

ابن شہاب سے روایت ہے ان کو خبر دی ثعلبۃ نے کہ عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں لوگ جمعہ کے دن حضرت عمرؓ کے تشریف لانے تک نماز پڑھتے تھے اور جب آپ تشریف لاکر منبر پر بیٹھ جاتے اور موذن اذان ختم کر چکتے اور حضرت عمرؓ کھڑے ہو کر خطبہ شروع فرماتے تو ہم خاموش ہو جاتے اور ہم میں سے کوئی کلام نہ کرتا۔ ابن شہاب نے کہا بس امام کا خطبہ کے لئے نکلنا نماز کو قطع کر دیتا ہے اور خطبہ کلام کو قطع کرتا ہے۔

امام مالک نے اس کو روایت کیا ہے۔

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ و عثمانؓ کے زمانہ میں بوقت خطبہ نماز نہیں پڑھی جاتی تھی، خطبہ شروع ہوتے ہی نماز و کلام کا سلسلہ بند ہو جاتا تھا۔ خلفاء راشدین کے زمانہ میں کسی ضعیف سے ضعیف روایت سے بھی ادائیگی تحیۃ الوضو بحالت خطبہ کا ثبوت نہیں۔

(۹) عن ابن عمر ان عمر بن الخطاب بینما ھو یخطب یوم الجمعۃ اذ دخل رجل فقال عمر بن الخطاب لم تحتبسون عن الصلوٰۃ فقال الرجل ما ھو الا ان سمعت النداء توضأت فقال الم تسمعون النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا راح احدکم فلیغتسل رواہ البخاری وغیرہ

ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ جمعہ کے دن حضرت عمرؓ کے خطبہ کے درمیان ایک شخص آئے آپ نے فرمایا تم لوگ نماز میں کیوں دیر کرتے ہو۔ انھوں نے عرض کیا اس سے زیادہ وقت نہیں گذرا کہ اذان سنتے ہی میں نے وضو کیا ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کیا تم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان نہیں سُنا کہ جب تم میں سے کوئی شخص جمعہ کو جائے تو اس کو غسل کرنا چاہیئے۔ اسکو امام بخاری و دیگر حضرات نے روایت کیا ہے

خطبہ کے وقت آنے والے یہ صاحب حضرت عثمانؓ ہیں۔ حضرت عمرؓ نے ان کے دیر میں آنے اور غسل جمعہ نہ کرنے پر اعتراض کیا مگر بحالت خطبہ تحیۃ المسجد کی ادائیگی کے لئے اُن کو نہیں فرمایا۔ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ بحالت خطبہ تحیۃ المسجد کی عدم مشروعیت نہ صرف حضرت عمر و عثمان رضی اللہ عنہما کے نزدیک ہی ہے بلکہ صحابہ کی یہ تمام جماعت بھی اسی امر کی قائل ہے [۱]

(۱۰) عن ھشام بن عروۃ قال رأیت عبد اللہ بن صفوان دخل یوم الجمعۃ

ہشام بن عروہ سے روایت ہے انھوں نے کہا کہ میں نے عبد اللہ بن صفوان کو دیکھا کہ وہ جمعہ کے دن مسجد میں

---

[۱] حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اس واقعہ کا کوئی معقول جواب نہیں دے سکے جو کچھ فرمایا اس کا حاصل یہ ہے کہ شاید عثمان رضی اللہ عنہ نے تحیۃ المسجد ادا کرلی ہو اور روایت میں اس کا تذکرہ نہ آیا ہو۔ حافظ عینی رحمۃ اللہ نے اس کا بہت چست جواب دیا۔ فرماتے ہیں لم ینقل انہ امرہ بالرکعتین ولا نقل انہ صلاھما مطلب یہ کہ معاملہ ایک نہیں بلکہ دو ہیں (۱) نہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ (خطیب و امام) نے خطبہ کے وقت آنے والے شخص (عثمان رضی اللہ عنہ) کو نماز کے لئے حکم دیا اور نہ آنے والے (حضرت عثمان) نے خود ہی اس وقت نماز ادا کی۔ واقعہ کی کسی روایت میں ان ہر دو باتوں میں سے کسی ایک کا ثبوت نہیں مدار نقل پر ہے نہ امکانِ عقلی پر۔

وعبد اللہ بن الزبیر یخطب علی المنبر (الی ان قال الراوی) فاستلم الرکن ثم قال السّلام علیك یا امیرالمومنین ورحمۃ اللہ وبرکاتہ ثم جلس ولم یرکع (رواہ الطحاوی)

داخل ہوئے اور عبد اللہ بن الزبیر خطبہ فرما رہے تھے (مختصر یہ کہ) انھوں نے استلام رکن کیا۔ سلام کرکے بیٹھ گئے اور نماز نہیں پڑھی۔

طحاوی نے اس کو روایت کیا ہے

عبد اللہ بن صفوان رضی اللہ عنہ صحابی ہیں وہ جمعہ میں عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ (صحابی) کے خطبہ کے وقت آتے ہیں۔ بیٹھ جاتے ہیں اور تحیۃ المسجد اس وقت ادا نہیں کرتے اور عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ خلیفہ اور امیر ہونے کے علاوہ خطیب اور امام ہونے کی بنا پر بھی مقتدیین کی اس قسم کی جملہ ذمّہ داریوں کے حامل ہیں اُن کو بوقت خطبہ تحیۃ المسجد کی ادائیگی کا حکم نہیں فرماتے اور نہ صحابہ اور تابعین کی اس جماعت میں سے کوئی صاحب ابن صفوان وابن زبیر پر مخالفت سنت کا الزام رکھتے ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان ہر دو صحابی کے علاوہ دیگر تمام حاضرین بھی خطبہ کے وقت تحیۃ المسجد کی ادائیگی کو مسنون نہیں سمجھتے تھے۔

(۱۱) عن عطاء عن ابن عباس وابن عمر انھما کانا یکرھان الصلوٰۃ والکلام یوم الجمعۃ بعد خروج الامام۔ رواہ ابن ابی شیبہ فی مصنفہ

عطاء رحمہ اللہ حضرت ابن عباس وابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں کہ یہ دونوں حضرات جمعہ کے دن امام کے (خطبہ کے لئے) نکلنے کے بعد نماز وکلام کو مکروہ سمجھتے تھے۔

حافظ ابوبکر بن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں اسکو روایت کیا ہے

(۱۲) عن مجاھد[لہ] وعطاء بن ابی رباح وعلی انھم کرھوا الصلوٰۃ والامام یخطب یوم الجمعۃ۔ رواہ ابن ابی شیبہ فی مصنفہ۔

مجاہدؒ۔ عطاءؒ بن ابی رباح اور حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ یہ سہ حضرات امام کے خطبہ میں مشغول ہونے کے وقت نماز کو مکروہ سمجھتے تھے۔ ابوبکر بن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں اس کو روایت کیا ہے۔

لہ حافظ ابن حجرؒ نے خلفاء راشدین اور اکابر صحابہ کے مسلک کے معاملہ میں بوقت خطبہ آنے والے کی تخصیص کا جو احتمال نکالا تھا یہ روایت اس کے برخلاف دلیل قاطع ہے۔ اس روایت میں مجاہد اور ابن ابی رباح رحمہما اللہ کے ساتھ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا مسلک بھی ممانعت نماز بوقت خطبہ کا بیان کیا گیا ہے مجاہد اور ابن ابی رباح وغیرہ ائمہ تابعین مسلم طور پر جماعت مانعین میں ہیں اور ان ہی کی موافقت میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو بیان کیا جا رہا ہے جس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ جن ائمہ نقل نے خلفاء راشدین اور اکابر صحابہ کو مانعین میں شمار کیا ہے اُن کا یہ نقل صحیح ہے اور حافظ ابن حجرؒ کا ادعاء تخصیص روایات کے مطلب میں تحریف ہے

ان روایات سے معلوم ہو رہا ہے کہ حضرت علی حضرت ابن عباس حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم جیسے جلیل القدر صحابہ اور سید التابعین عطاء ابن ابی رباح اور جامع العلوم مجاہد رحمہما اللہ جیسے ائمہ تابعین خطبہ کے وقت نماز کو مکروہ سمجھتے تھے۔

(۱۳) عن ابن شہاب قال حدثنی ثعلبۃ بن ابی مالک القرظی ان جلوس الامام یقطع الصلوٰۃ وکلامہ یقطع الکلام الحدیث رواہ الطحاوی والبیہقی وغیرہما۔

ابن شہاب سے نقل ہے انھوں نے کہا کہ مجھ سے ثعلبۃ بن ابی مالک القرظی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ امام کا (خطبہ کے لئے) منبر پر بیٹھنا نماز کو قطع کر دیتا ہے اور خطبہ کلام کو قطع کرتا ہے۔ طحاوی و بیہقی وغیرہما نے اس کو روایت کیا ہے۔

حضرت ثعلبۃ رضی اللہ عنہ صحابی پُر زور الفاظ میں امام کے منبر پر بیٹھنے کو نماز کا قاطع و مانع فرماتے ہیں۔

(۱۴) عن توبتہ العنبری قال قال الشعبی ارأیت الحسن حین یجیئ وقد خرج الامام فیصلی عمن اخذ ھذا۔ رأیت شریحا اذا جاء وقد خرج الامام لم یصل رواہ الطحاوی وابن ابی شیبہ فی مصنفہ

توبتہ العنبری سے منقول ہے وہ کہتے تھے شعبی نے کہا کیا تم نے حسن کو دیکھا کہ وہ امام کے (خطبہ کیلئے) نکلنے کے بعد آتے تو نماز پڑھتے ہیں۔ یہ طریقہ انھوں نے کس سے لیا ہے۔ میں نے شریح کو دیکھا کہ وہ امام کے نکلنے کے بعد آتے تو نماز نہیں پڑھتے تھے طحاوی اور ابن ابی شیبہ نے اس کو روایت کیا۔

شعبی رحمہ اللہ تابعین میں بلند پایہ امام ہیں۔ پانچسو صحابہ سے ملاقات کئے ہوئے ہیں۔ نماز بحالت خطبہ کو مسنون نہیں سمجھتے اور حسن رحمہ اللہ پر سختی سے نکیر کرتے ہوئے فرما۔تے ہیں کہ انھوں نے یہ فعل کس سے لیا ہے۔ پھر قاضی شریح جیسے جلیل القدر متبحر عالم کے تعامل سے استدلال کرتے ہیں جنھوں نے صحابہ کے زمانہ میں ستر سال تک عہدۂ قضا کو سنبھالا اور خوش اسلوبی کے ساتھ اس اہم کام کو انجام کو پہونچایا۔

(۱۵) عن ھشام بن عروۃ عن ابیہ قال

ہشام بن عروہ اپنے باپ (عروۃ بن الزبیر) سے روایت

اذا قعد الامام علی المنبر فلا صلوٰۃ	کرتے ہیں کہ امام جب منبر پر (خطبہ کے لئے) بیٹھ جائے
رواہ ابن ابی شیبہ فی مصنفہ	تو پھر کوئی نماز درست نہیں (مصنف ابن ابی شیبہ)

حضرت عروۃ بن الزبیر مفتیِ مدینہ ہیں ان کا شمار تابعین کے اُن فقہا میں ہے جن کا قول مسئلہ میں آخری مہر سمجھی جاتی تھی۔ اکابر صحابہ سے علم حاصل کئے ہوئے ہیں منبر پر امام کے پہنچنے کے بعد قطعی طور پر نماز کی ممانعت فرماتے ہیں۔

(۱۶) عن سعید بن المسیب قال	سعید بن المسیب سے منقول ہو انھوں نے فرمایا امام کا
خروج الامام یقطع الصلوٰۃ وکلامہ یقطع	(خطبہ کیلئے) نکلنا نماز کو قاطع ہو اور خطبہ کلام کو قاطع ہو
الکلام (رواہ بن ابی شیبۃ فی مصنفہ)	ابوبکر بن ابی شیبہ نے اس کو روایت کیا ہو۔

سعید بن المسیب رحمہ اللہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے داماد اور ان کے علوم کے حامل ہیں ان کا تبحرِ علمی صحابہؓ کے زمانہ میں مسلم رہا ہو۔ خروج امام کو نماز کا قاطع فرماتے ہیں۔

(۱۷) عن ابن شہاب فی الرجل یدخل	ابن شہاب (زہری) سے مروی ہو انھوں نے جمعہ کے
المسجد یوم الجمعۃ والامام یخطب	دن خطبہ کے وقت آنے والے کے لئے کہا کہ بیٹھ جائے
قال یجلس ولا یسبح ای لا یصلی (رواہ الطحاوی)	اور نماز نہ پڑھے (طحاوی نے اس کو روایت کیا ہو)

ابن شہاب زہری تابعینِ مدینہ میں بڑے پایہ کے امام ہیں۔ امام مالک آپ کے شاگرد ہیں۔ امام شافعیؒ آپ کی مدح میں رطب اللسان ہیں۔ خطبہ کے وقت آنیوالے کے لئے نماز کی ممانعت کا حکم فرماتے ہیں۔

(۱۸) عن ابن سیرین انہ کان یقول	ابن سیرین سے منقول ہو کہ امام کے (خطبہ کیلئے) نکلنے کے
اذا خرج الامام فلا یصل احد حتی	بعد کوئی شخص نماز نہ پڑھے۔ یہانتک کہ امام (خطبہ و نماز سے)
یفرغ الامام۔ (رواہ ابن ابی شیبہ)	فارغ نہ ہو جائے (مصنف ابن ابی شیبہ)

محمد بن سیرین رحمہ اللہ مدینہ کے ائمہ تابعین میں بلند پایہ محدث و فقیہ تھے اُن کا تقویٰ و خشیت اور افتاء میں احتیاط امر مسلمہ ہو وہ خطبہ کے وقت نماز کی ممانعت کا حکم صادر فرماتے ہیں۔

(۱۹) عن لیث عن مجاهد انه کرہ ان یصلی والامام یخطب (رواہ الطحاوی وابن ابی شیبه)

لیثؒ حضرت مجاہدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے امام کے خطبہ کے وقت نماز پڑھنے کو مکروہ سمجھا ہے۔

(طحاوی مصنف ابن ابی شیبہ)

مجاہد رحمۃ اللہ ائمہ تابعین میں بڑے درجہ کے محدث ومفسر ہیں۔ حضرت ابن عباس وابن عمر رضی اللہ عنہم کی خدمت میں رہکر عرصۂ دراز تک علوم حاصل کئے۔ خطبہ کے وقت نماز کو مکروہ جانتے تھے۔

(۲۰) عن خالد الحذاء ان ابا قلابة جاء یوم الجمعة والامام یخطب فجلس ولم یصل (رواہ الطحاوی)

خالدؒ سے روایت ہے کہ ابوقلابہ جمعہ کے دن خطبہ کے وقت آکر بیٹھ گئے اور نماز نہیں پڑھی۔

(طحاوی نے اس کو روایت کیا ہے)

ابوقلابہ رحمۃ اللہ ائمہ تابعین میں بہت اوصاف کے حامل ہیں۔ بہت صحابہ سے شرفِ ملاقات حاصل ہے خطبہ کے وقت آنا ہوا تو نماز نہیں پڑھی اور بیٹھ گئے۔

مذکورہ بالا احادیث وآثار سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خطبہ کے وقت نماز کی ممانعت فرمانا اور خلفاء راشدین وجمہور صحابہ وتابعین وائمہ دین کا بحالت خطبہ نماز کو مکروہ سمجھنا روز روشن کی طرح سے آشکارا ہوگیا ہے۔ چونکہ یہ وقت بیان احکامات اور تعلیم مہمات دین ذکر اللہ اور قرأۃ قرآن کا ہے اس لئے اس وقت کسی مشغولیت کی اجازت نہیں ہے، ہر محل استماع نقل وحرکت شارع علیہ السلام کی نظر میں سخت مبغوض ہے۔ حدیث میں آتا ہے۔

عن ابن عباس قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم من تکلم یوم الجمعة فهو کمثل الحمار یحمل اسفارا والذی یقول له انصت فلیس له جمعة۔

(رواہ احمد)

ابن عباسؓ سے روایت ہے فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس شخص نے جمعہ کے دن امام کے خطبہ کے وقت کلام کیا وہ مثل گدھے کے ہے جو کتابوں کو اٹھاتا ہے اور جو (دوسرا شخص اس کو زبان سے خاموش کرے اس کا جمعہ ہی نہیں ہوا (رواہ احمد)

اس حدیث سے جس وضاحت کے ساتھ خطبہ کا محلِ استماع وسکوت ہونا ثابت ہو رہا ہے وہ محتاج

بیان نہیں۔ آیت واذا قرء القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا میں قرات قرآن کے وقت خاموش رہنے اور اس کو کان لگا کر سننے کا حکم ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک آیت کا نزول بھی سکوت عند الخطبہ میں ہوا ہے اور اس کا حکم تو متفقہ طور پر ایسے ہر ایک موقع کو حاوی و شامل ہے[۱]

ان نصوص کے مقابلہ میں اباحت نماز کے لئے مجوزین کی جانب سے قصۂ سُلیکؓ پیش کیا جاتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ کے وقت سُلیک رضی اللہ عنہ کو تحیۃ المسجد کی ادائیگی کے لئے حکم فرمایا۔ یہ قصہ کچھ تعبیر لفظی کے ساتھ کتب احادیث میں موجود ہے۔ بعض روایات میں سُلیک کا نام آتا ہے اور کسی حدیث میں لفظ رجل آتا ہے مگر قصہ ایک ہی شخص کا ہے۔ علامہ ابن العربی محدث مالکی رحمہ اللہ فرماتے ہیں" قصۂ سُلیک کے معارض و مقابل اس سے قوی دلائل ہیں خود حکم الٰہی موجود ہے کہ قرآن کی قرآت کے وقت خاموشی اختیار کرو اور اسی کی طرف کان لگائے رہو (اور خطبہ میں آیات کی قراۃ ناقابل انکار حقیقت ہے) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حاضرین کے لئے اس کی بھی اجازت نہیں دی کہ کسی فضول اور لغو کام کرنے والے کو خطبہ کے وقت زبان سے خاموش کیا جائے پس جبکہ امر بالمعروف یعنی بحالت خطبہ لغو کام کرنے والوں کو زبان سے خاموش کرنے کی ممانعت (اس میں قلیل وقت صرف ہونے اور نوافل سے اعلیٰ مرتبہ میں ہونے کے باوجود) ہوئی تو پھر نوافل کی ممانعت (امر بالمعروف سے کم درجہ میں ہوتے اور ان میں کثیر وقت صرف ہونے کے باوجود) بدرجہ اولیٰ ہوگا۔

(انتہی بالتشریح فتح الباری)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کو علامہ ابن العربی محدث کی یہ ٹھوس اور پختہ بات برداشت نہ ہوئی اور اس کے جواب میں مشغول ہو گئے فرماتے ہیں کہ تمام خطبہ قرآن تو نہیں اور جس قدر قرآن ہے اس میں سے مصلی بوقت خطبہ کی تخصیص ہونی چاہیئے۔ اور یہ بھی فرمایا کہ مصلّی بحالت خطبہ کو منصت بھی کہا جا سکتا ہے (فتح الباری ملخصاً) راقم الحروف عرض کرتا ہے جبکہ خطبہ میں قرآن کا کوئی موقع متعین نہیں تو مجوزین کیلئے کلیت اور جزئیت کی بحث مفید نہیں ہو سکتی۔ باقی مصلی بحالت خطبہ کو منصت قرار دینا حقیقت کے خلاف ہے۔ احادیث صحیحہ میں متعدد مقام پر انصات کا استعمال نماز چھوڑنے کے موقع پر ہوا ہے۔ صحیح بخاری

---

[۱] ملاحظہ ہو فتح البیان از نواب صدیق حسن خاں مرحوم کتاب اختیارات العلمیہ از حافظ ابن تیمیہؒ ۱۲

میں ہے من اغتسل یوم الجمعۃ (الی) ثم راح فلم یفرق بین اثنین فصلی ما کتب لہ ثم اذا خرج الامام انصت جو شخص جمعہ کے دن غسل کرے (الی) پھر (مسجد کو) جائے اور دو بیٹھے ہوئے اشخاص کے درمیان تفریق نہ کرے (جس سے ان کو ایذا ہو) اور جس قدر مقدر میں ہے نماز پڑھے۔ پھر جب امام (خطبہ کے لئے) نکل آئے تو خاموشی اختیار کرلے یعنی نماز چھوڑ دے۔ اس حدیث میں صاف طور پر انصات کا استعمال نماز چھوڑنے کے موقع پر ہوا ہے اور دیگر روایات میں بھی ایسا ہی ہے۔ مسند امام کی روایت میں گذر چکا ہے فان لم یجد الامام خرج صلی ما بدالہ وان وجد الامام قد خرج جلس فاستمع وانصت۔ غرضیکہ احادیث سے ثابت ہے کہ شارع علیہ السّلام کی اصطلاح میں مصلی بحالت خطبہ پر منصت کا اطلاق صحیح نہیں۔ اس موقع پر حافظؒ نے مصلی بحالت خطبہ پر منصت کے اطلاق کے صحت کی ایک دلیل بھی تحریر فرمائی بہتر ہے کہ اس کا بھی تجزیہ کر دیا جائے فرماتے ہیں کہ ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلّم سے عرض کیا تھا کہ آپ کی قرأۃ اور تکبیر کے درمیان جو سکوت ہوتا ہے اس میں آپ کیا پڑھا کرتے ہیں۔ چونکہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے آہستہ پڑھنے پر سکوت کا اطلاق کیا۔ لہذا آہستگی کے ساتھ نماز پڑھنے والے کو منصت کہا جا سکتا ہے۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے آپ کا دعویٰ مصلی بحالت خطبہ پر منصت کے اطلاق کے صحت کا ہے اور آپ دلیل ساکت کے اطلاق کے صحت کی لا رہے ہیں۔ حضرت ان دونوں لفظوں کے معنیٰ میں فرق ہے۔ سکوت کے معنی مطلق خاموشی کے ہیں اور نصت کے معنی میں سکوت کے ساتھ کلام کو سننے کے لئے اس کی طرف کان لگانا متوجہ ہونا بھی داخل ہے۔ چونکہ شریعت کو خطبہ کے وقت ایسی ہی خاموشی مطلوب تھی جس میں خطبہ سننے کے لئے کلیتہً توجہ ہو لہذا آیت واحادیث میں انصات کا استعمال کیا گیا ہے سکوت کا استعمال نہیں کیا گیا۔ پس آپ مصلی بحالتِ خطبہ کو منصت نہیں کہہ سکتے ہیں۔ لہذا آپ کی یہ دلیل آپ کا مدعا ثابت کرنے سے قطعاً قاصر رہی۔ تاج اللغۃ میں ہے نصت الانصات السکوت والاستماع للحدیث قاموس میں ہے انصتہ ولہ سکت لہ واستمع لحدیثہ المنجد میں نصت کے معنے لکھتے ہیں سکت، مستمعاً لحدیثہ۔ حافظ ابنِ حجرؒ جیسے جبل علم اور اہلِ لسان کے قلم سے ایسی بات صادر نہیں ہوتی تو بہتر تھا۔ ابن العربی رضی اللہ عنہ نے دو چیزیں پیش کی تھیں ایک حکم استماع دوسرا حکم انصات۔ انصات کی یہ تاویل کرنا کہ مصلی بحالت خطبہ کو منصت ہی سمجھنا چاہیئے یعنی وہ بولنے کی حالت

میں بھی گویا کہ خاموش اور من یولیدم کا مصداق ہو رہا استماع اس کی حافظؒ نے کوئی تاویل نہیں کی حالانکہ اس کی بھی یہ تاویل ہو سکتی تھی کہ مصلی بحالت خطبہ نماز بھی جاری رکھے لیکن کان اور دھیان خطبہ کی طرف لگائے رکھے حقیقت یہ ہے کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی یہ تاویلات حد درجہ رکیک ہیں۔ رہا تخصیص کا مسئلہ سو حافظ ابن حجر نص قرآنی کی تخصیص ایسی روایت سے کرنا چاہتے ہیں جو مراد میں صریح نہیں اور نہ وہ جرح سے سالم اور نہ معارض سے اور نہ معارض پر کسی طور اس کو ترجیح و فوقیت حاصل ہو نہ کسی نص قرآنی کی تائید اس کو حاصل ہو نہ جمہور صحابہ و تابعین کے مسلک کی۔ اس صورت میں نصوص متواترہ کی تخصیص اس سے کیسے کیجا سکتی ہے۔

بہر حال سلیک رضی اللہ عنہ کا جو واقعہ کتب حدیث میں ہو اس کے متعلق ایک بنیادی سوال یہ ہے کہ ان کی نماز کے وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ میں مشغول رہے یا نہیں کیونکہ اوراق گذشتہ میں بخوبی ثابت ہو چکا ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم متعدد مرتبہ خاص ضرورتوں کی بنا پر خطبہ شروع فرمانے کے بعد اس کو چھوڑ کر دیگر کاموں میں مصروف ہوئے ہیں اور ان کاموں کو پورا فرمانیکے بعد پھر خطبہ کیطرف دوبارہ متوجہ ہوئے ہیں۔ بعینہٖ یہی صورت یہاں بھی ہو آنحضرتؐ نے سلیکؓ کو نماز کیلئے کھڑا کیا اور خود اُن کے لئے فراہمی صدقہ میں مشغول ہوئے انکی نماز کے وقت خطبہ نہیں تھا بلکہ فراہمی صدقہ تھا۔ پس مجوزین کو اس سے استدلال کا کوئی حق نہیں۔ نسائی میں ہے۔

جاء الرجل یوم الجمعة والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یخطب بهیئة بذة فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصلیت قال لا قال صل وحث الناس علی الصدقة قال فالقوا ثیابا فاعطاه منها ثوبین الحدیث۔

یعنی ایک شخص جمعہ کے دن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبہ کے وقت بوسیدہ لباس میں آئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم نے دو رکعت پڑھ لیں عرض کیا نہیں فرمایا دو رکعت پڑھ لو اور خود آنحضرتؐ نے اُن کے لئے صدقہ کی لوگوں سے اپیل کی۔ لوگوں نے صدقہ میں کپڑے پھینکے۔ پھر آنحضرتؐ نے ان کپڑوں میں سے اس شخص کو دو کپڑے دیئے

اس حدیث سے واضح طور پر چند امور ثابت ہو رہے ہیں۔ سُلیکؓ رضی اللہ عنہ بوسیدہ لباس میں آئے۔ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلیکؓ کو نماز کے لئے کھڑا کیا۔ اسؐ کے بعد حاضرین کو صدقہ پر برانگیختہ کیا پھر آنحضرتؐ صدقہ کی وصولیابی اور حاضرین صدقہ دینے اور دلانے میں مصروف رہے۔ صدقہ میں بہت سے کپڑے حاصل

ہوئے اُن میں سے آنحضرت نے دو کپڑے سلیک کو مرحمت فرمائے اور بقیہ کپڑے دیگر ضرورتمندوں کے لئے بچالئے

اِن امور سے معلوم ہورہا ہے کہ سلیک کے آنے سے قبل اگر خطبہ شروع بھی ہوچکا تھا تو اُن کے آنے پر آنحضرت نے خطبہ چھوڑ دیا اور ان کے لئے اس وقت فراہمی صدقہ کا کام کیا ہے ورنہ خطبہ کے درمیان اس قدر مشاغل کا کوئی امکان نہیں۔ بحالت خطبہ تو قلیل سے قلیل حرکت پر دربار رسالت سے ناراضگی کا اظہار کیا گیا۔ فرماتے ہیں (من مسّ الحصیٰ فقد لغا، من لغی فلا جمعۃ لہ) جو خطبہ کے وقت کنکریوں کو چھوتا رہا اس نے لغو کام کیا اور لغو کام کرنے والوں کا تو جمعہ ہی نہیں ہوتا ہے۔

الحاصل سلیک رضی اللہ عنہ خطبہ شروع ہونے سے قبل آئے ہوں یا شروع ہونے کے بعد مگر اس میں کوئی شبہ باقی نہیں رہ جاتا ہے کہ اُن کی نماز کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ میں مشغول نہ تھے۔

سنن نسائی کی مذکورہ روایت میں جو مضمون بیان ہوا ہے اس سے واقعۂ سلیک کی اصلیت منکشف ہوجاتی ہے بعض روایات میں اسی بات کو واضح تعبیر سے بیان کیا گیا ہے۔ سنن دارقطنی میں ہے۔

دخل رجل من قیس المسجد ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخطب فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قم فارکع رکعتین وامسک عن الخطبۃ حتّٰی فرغ من صلاتہ۔

قبیلہ قیس کے ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبہ کے وقت مسجد میں داخل ہوئے۔ آنحضرت نے ان کو فرمایا کھڑے ہوکر دو رکعت پڑھو اور خود آنحضرت اُن کے نماز سے فارغ ہونے تک خطبہ سے رُکے رہے۔

یہی مضمون دوسری روایت میں اس طرح سے مذکور ہے۔

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین امرہ ان یصلی رکعتین امسک عن الخطبۃ حتی فرغ من رکعتیہ ثم عاد الی خطبتہ (سنن دارقطنی)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُس شخص کو دو رکعت کا حکم فرماکر خود اُن کے نماز سے فارغ ہونے تک خطبہ سے رُکے رہے (جب وہ نماز سے فارغ ہوگئے) تب آنحضرت نے خطبہ کی طرف رجوع فرمایا۔

تیسری روایت کے الفاظ یہ ہیں۔

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما امرہ ان یصلی امسك عن الخطبة حتی فرغ (سنن دارقطنی)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُن کو نماز کا حکم فرما کر اُن کے نماز سے فارغ ہونے تک خود خطبہ سے رکے رہے (سنن دارقطنی)

حضرات مجوزین بالخصوص حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ نے ان ہر سہ روایات پر جو اعتراضات کئے ہیں اُن کا خلاصہ یہ ہے (۱) پہلی روایت شیخ عبید بن محمد کے طریق سے مروی ہے انھوں نے اس کو مرفوعاً بیان کردیا یعنی تابعی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان رواۃ کے نام بیان کردیئے ہیں۔ درانحالیکہ دیگر ثقہ راوی امام احمد جیسے لوگوں نے اس روایت کو مرسلاً بیان کیا اور درمیان کے راویوں کے نام نہیں ظاہر کئے یہ عبید بن محمد کی بھول ہے گویا کہ اُن کے ضعیف ہونے کی دلیل ہے (۲) دوسری روایت مرسل ہے اور حدیث مرسل قابل احتجاج نہیں ہوتی (۳) تیسری روایت بھی مرسل ہے اور ابو معشر سندھی کے طریق سے ہے جو ضعیف ہیں

راقم الحروف عرض کرتا ہے پہلی روایت مرسل و مرفوع دونوں طرح سے مروی ہے یہ ضرور ہے کہ حافظ دارقطنی رحمہ اللہ نے اس کے مرفوع ہونے کو عبید بن محمد کا وہم بتلایا اور مرسلاً اس روایت کو صحیح تسلیم کیا البتہ مرسل ہونے کی وجہ سے اس کو ناقابل احتجاج سمجھا لیکن یہ بات دارقطنی کی بالکل صحیح نہیں اول تو حدیث مرسل کا قابل احتجاج ہونا مسلک راجح اور قوی ہے دوسرے اس جیسے مرسل کا قابل احتجاج ہونا جمع علیہ اور مسلمات میں سے ہے۔ عبید بن محمد کا اس کو مرفوعاً بیان کرنا کوئی غلطی ہے یا امر واقعہ ہے۔ معیار تحقیق پر پرکھنے سے ثابت ہوتا ہے کہ عبید بن محمد نے اس میں غلطی نہیں کھائی دیگر راویوں نے اس کو مرسلاً بیان کیا یعنی تابعی اور آنحضرت صلعم کے درمیان راویوں کے نام نہیں بیان کئے عبید بن محمد نے درمیانی کڑی کا پتہ بھی دیا اور اُن کے نام بھی بتائے اس سے تو اُن کے روایت کو محفوظ رکھنے کا پتہ چلتا ہے نہ کہ اُن کی بھول کا لہذا قاضی شوکانی رحمہ اللہ کا یہ فرمانا و عبید بن محمد هذا روی عنه ابوحاتم وانما حکم علیه الدارقطنی بالوهم لمخالفته من هو احفظ منه احمد بن حنبل وغیرہ (نیل الاوطار) محل تامل ہے اس لئے کہ دیگر حضرات کی مخالفت تو جب ہوتی جبکہ یہ حضرات درمیان کے راوی کا پتہ بتاتے اور عبید اُن کے بتائے ہوئے ناموں کے برخلاف دوسرے نام بیان کرتے ان حضرات نے تو درمیان کی کڑی کا ذکر ہی نہیں کیا پھر مخالفت کیسی۔ یہ درست ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ حفظ و اتقان میں عبید بن محمد سے زیادہ ہیں لیکن ان ہر دو حضرات میں اختلاف کا سوال ہی نہیں کہ ترجیح و فوقیت زیر بحث آئے۔ نقل و روایت میں کبھی تابعی اپنے مافوق راوی کا

نام بتائے بغیر مرسلاً روایت کردیتے ہیں اور کبھی متصلاً نام لیکر بیان کرتے ہیں پس امام احمد رحمۃ اللہ نے جس طرح سے اپنے شیخ سے بغیر درمیانی نام کے اظہار کے سنا اس طرح سے انھوں نے روایت کردیا اور عبید بن محمد نے جس طرح سے مع درمیانی راوی کے نام کے سنا اس طرح سے انھوں نے بیان کردیا۔ یہ دونوں کے درمیان اختلاف ہی نہیں، بعض سخت مزاج حضرات ان معاملات میں اختلاف کی بحث چلاکر ترجیح کا سوال لے آتے ہیں مگر محققین کی رائے اس کے خلاف ہے اُن کی رائے میں یہ ثقہ کی زیادتی ہے جو بہرحال قابل قبول ہے: علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں :-

فالصحیح الذی قال المحققون من المحدثین وقاله الفقهاء واصحاب الاصول وصححه الخطیب البغدادی ان الحکم لمن وصله ورفعه سواء کان المخالف له مثله او اکثر او احفظ لانه زیادة ثقة وهی مقبولة۔

(مقدمہ شرح صحیح مسلم)

یعنی صحیح مسلک وہی ہے جس کو محدثین فقہاء اور اصحاب اصول میں سے محققین نے کہا ہے اور خطیب بغدادی نے اس کی تصحیح کی ہے کہ صحت کا حکم متصلاً اور مرفوعاً بیان کرنے والے کی روایت پر لگایا جائے گا۔ اس کی کوئی پرواہ نہیں کہ اس کے خلاف بیان کرنے والے خواہ اس سے تعداد میں زیادہ ہوں اسی جیسے ہوں یا زیادہ حافظ والے ہوں اس لئے کہ یہ ثقہ کی زیادتی ہے اور وہ مقبول ہوتی ہے (مقدمہ شرح صحیح مسلم)

پس عبید بن محمد کا مرفوعاً بیان کرنا مبنی بر حقیقت ہے اور دلیل و تحقیق کے لحاظ سے قابل اعتبار اور لائق قبول ہے۔

عبید بن محمد کی توثیق حافظ ابن حجرؒ کو غصہ ہے کہ اس حدیث میں عبید بن محمد نے مرفوعاً یہ بیان کردیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سلیک کی نماز کے وقت اُن کے انتظار میں خطبہ سے رُکے رہے اسی لئے حافظ عبید کی تضعیف کے درپے ہیں۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اس سے تو یہی بہتر ہے صاف کہدیا جائے جو شخص ہمارے مسلک کے خلاف روایت بیان کرے وہ ضعیف ہے۔ عبید بن محمد حقیقۃً تو قصور وار نہیں، ہاں مسلک پروری کی وجہ سے جو کچھ کہا جائے کم ہے۔ حافظ فرماتے ہیں قال فی العلل بصری لیس بشیٔ (لسان المیزان) حافظ نے یہ قول عبید کی تضعیف میں نقل کیا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ دارقطنی کے نزدیک اگر عبید ضعیف تھے تو دارقطنی کے نزدیک اس حدیث کے تحت سنن میں اس امر کے اظہار کے لئے کیا چیز مانع تھی انھوں نے کیوں نہیں صاف کہدیا کہ عبید ضعیف

ہیں جبکہ ابو معشر کی دارقطنی اسی مقام پر تضعیف کر رہے ہیں مگر عبید کے متعلق کوئی خفیف سے خفیف جرح کا لفظ بھی استعمال نہیں کرتے بلکہ یہ کہتے ہیں اسندہ معدالشیخ عبید بن محمد فوھم دارقطنی کا یہ لب ولہجہ کہ عبید کو اس جگہ الشیخ کے لفظ سے یاد کر رہے ہیں اُن کی توثیق کی طرف ہی مشیر ہے اگر دارقطنی کے نزدیک عبید بن محمد ضعیف تھے تو اُن کے لئے ان کی تضعیف کے اظہار کا یہی بہترین موقع تھا کیونکہ دارقطنی ان کی اس روایت کو رد کر رہے ہیں۔ عبید بن محمد رحمہ اللہ محدث ابو حاتمؒ کے شیوخ میں سے ہیں اور سابقاً گذر چکا ہے کہ ابو حاتم رواۃ کے معاملہ میں متشدد ہیں اور متشدد کا قول و عمل توثیق میں زیادہ لائق اعتبار ہوتا ہے۔ قاضی شوکانی رحمہ اللہ کے سابقہ قول کا مطلب بھی یہی ہے کہ دارقطنی نے عبید کی مرفوعاً روایت کو جو اُن کا وہم قرار دیا ہے اس کی بنا ر عبید کا ضعف نہیں ہے بلکہ عبید ثقہ ہیں، ابو حاتم جیسے متشدد محدث اُن سے روایت کرتے ہیں بلکہ دارقطنی کے نزدیک بنا ر وہم یہ ہے کہ عبید سے زیادہ ثقہ رواۃ (امام احمد وغیرہ) اس کو مرسلاً بیان کرتے ہیں اور عبید نے اس کو مرفوعاً بیان کر دیا عبید کو ابو حاتم کا ثقہ سمجھنا قاضی شوکانی کی قیاسی بات نہیں بلکہ اس کی تصریح موجود ہے۔ ابو حاتم کے صاحبزادہ حافظ ابو محمد عبدالرحمٰن جن کو ابن ابی حاتم کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اپنی کتاب الجرح والتعدیل میں عبید بن محمد کے متعلق تحریر فرماتے ہیں روی عنہ ابی وسالتہ عنہ فقال ھو ثقۃ۔ اب رہا حافظ ابن حجرؒ کا نقل کردہ قول لیس بشئی اس کے متعلق یہ عرض ہے کہ اس سے مراد تضعیف نہیں بلکہ تقلیل حدیث ہے۔ محدثین اس لفظ کا قلیل الحدیث شخص پر اطلاق کر دیتے ہیں۔ خود حافظ ابن حجر مقدمہ فتح الباری میں فرماتے ہیں ذکر ابن القطان الفاسی ان مراد ابن معین من قولہ لیس بشئی ان احادیثہ قلیلۃ (ترجمہ عبدالعزیز بن المختار)

اور یہ امر واقعہ ہے کہ عبید بن محمد غایت درجہ قلیل الحدیث ہیں۔ حافظ دارقطنیؒ اُن کی اور کوئی روایت سنن میں نہیں لائے (فیما اعلم) تحقیق اور دلیل اسی کی مقتضی ہے کہ دارقطنی نے عبید کی تضعیف نہیں کی بالفرض کی ہے تو ترجیح ابو حاتم کی توثیق کو ہے اولاً تو اس لئے کہ یہ تضعیف بلا دلیل ہے اور جرح بغیر تفسیر اور دلیل کے ناقابل تسلیم ہے۔ ثانیاً یہ کہ دارقطنی نے عبید کو نہ دیکھا اور نہ اُن کو عبید کے احوال سے ابو حاتم جیسی واقفیت ہے۔ ابو حاتم نے عبید کو خود دیکھا اور ان سے روایات حاصل کیں اور اُن کے حالات سے واقفیت حاصل کر کے ان کی توثیق کی۔ لہذا ابو حاتم کی توثیق قابل قبول ہے اور دارقطنی کی تضعیف ناقابل اعتبار۔

حدیثِ مرسل کا قابلِ احتجاج ہونا | ان مجوزین حضرات کا حدیثِ مرسل کو علی الاطلاق ناقابلِ احتجاج کہدینا صریح غلط بیانی ہے۔ امر واقعہ یہ کہ حدیثِ مرسل باتفاق ائمہ تابعین حجت ہے۔ اتباع تابعین اور اُن کے بعد کے ائمہ متبوعین میں سے امام مالک، سفیان ثوری، امام اوزاعی، امام احمد بن حنبل (فی المشہور عنہ) وغیرہم جمہور ائمہ کے نزدیک حجت ہے۔ علامہ نووی مقدمہ شرح صحیح میں فرماتے ہیں امام مالک، ابوحنیفہ امام احمد اور اکثر فقہا کے نزدیک حدیثِ مرسل قابلِ احتجاج ہے۔ حافظ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ ابن جریر طبری کا قول نقل فرماتے ہیں کہ حدیثِ مرسل کے حجت ہونے میں تمام علمار تابعین متفق ہیں حتیٰ کہ دوسری صدی تک کسی سے انکار ثابت نہیں ہوا (انتہی) دیگر یہ کہ حدیثِ مرسل کو حجت نہ ماننے والوں کی فہرست میں سرورق پر امام شافعی رحمہ اللہ کا نام آتا ہے لیکن اُن کے نزدیک بھی جب کوئی حدیثِ مرسل دوسرے طریق سے بھی مروی ہو اگرچہ وہ دوسرا طریق بھی مرسل ہو یا اس حدیثِ مرسل کے اقتضاء کے موافق جمہور علمار امت کا مذہب ہو یا یہ مرسل کسی صحابی کے فتوی کے موافق ہو تو پھر اس مرسل کے حجت ہونے میں امام شافعی اور اُنکے اصحاب کو بھی انکار نہیں، یہ جو کچھ عرض کیا گیا قیاس یا استنباط سے نہیں کہا گیا بلکہ مجوزین حضرات کی تصریحات موجود ہیں

فتح المغیث شرح الفیۃ الحدیث میں ہے۔ لکن اذا صح یعنی ثبت لنا خصوصاً للشافعیہ یتعالہم فی امامہم مخرجہ المرسل بسند یجیئ من وجہ اٰخر صحیح او حسن او ضعیف یعتضد بہ او بمرسل اٰخر یخرجہ ای یرسلہ من لیس مروی عن رجال ای شیوخ راوی المرسل الاول حتی یغلب علی الظن عدم اتحادھما فقبلہ بالجزم۔ پھر فرماتے ہیں وکذا یعتضد بما ذکرہ مع ھذین الشافعی کما سیاتی من موافقۃ قول بعض الصحابی او فتوی عوام اھل العلم مع کون الاعتضاد بہا فی التوقیب ھکذا انتہی اس عبارت سے کس صراحت کے ساتھ ثابت ہو رہا ہے کہ جب ایک مرسل دو طریق سے مروی ہو اور دوسرا طریق خواہ صحیح ہو حسن ہو یا ضعیف ہو یا اس مرسل کا مضمون کسی صحابی کے فتوی کے موافق ہو یا جمہور علمار سلف کے مسلک کے موافق ہو تو وہ حدیثِ مرسل امام شافعی اور شوافع رحمہم اللہ کے نزدیک بھی مقبول ہے۔ تعجب ہے کہ ان روایات کی تضعیف کے علمبردار حافظ ابن حجر ہی شرح نخبۃ الفکر میں تصریح فرماتے ہیں قال الشافعی یقبل ان اعتضد بہ من وجہ اٰخر یبائن الطریق الاول مسندا کان او مرسلا انتہ۔ ان تصریحات کے ہوتے ہوئے ان روایات کو ناقابلِ استدلال و احتجاج کہدینا صریح بے انصافی

ہے اور حقائق سے دیدہ و دانستہ چشم پوشی ہے۔

ابو معشر کا ضعف | ابو معشر کو دار قطنی رحمہ اللہ نے ضعیف کہہ کر اس روایت کو رد کرنا چاہا لیکن اُن سے ایک چوک ہوئی اُنھوں نے یہ نہ دیکھا کہ ابو معشر کی یہ روایت محمد بن قیس کے طریق سے ہے اور وہ محمد بن قیس کی روایات کے حق میں ضعیف نہیں ہیں، علماء متقدمین نے اس کی تصریح کی ہے۔ استاذ الکل امام بخاریؒ کے قابل فخر استاد علل احادیث کے عارف یکتا و نقاد رجال امام علی بن المدینی رحمہ اللہ اور اُن کے استاد بھائی محدث عمرو بن الفلاس فرماتے ہیں وکان یحدث عن محمد بن قیس و محمد بن کعب باحادیث صالحة۔ لہٰذا اس روایت کے قابل احتجاج ہونے میں کوئی تامل ہی نہیں۔

دیگر ایں کہ ابو معشر متعدد حضرات کے نزدیک قابل احتجاج ہیں، امام نسائی رحمہ اللہ ابو معشر کی روایات کو قابل احتجاج سمجھتے تھے۔ امام احمد رحمہ اللہ بھی ان کی روایات لیتے ہیں۔ ابو حاتم محدث فرماتے ہیں کہ میں ابو معشر کی روایات سے بچا کرتا تھا لیکن امام احمد کے طرز عمل کو دیکھتے ہوئے میں نے بھی ان کی روایات لینی شروع کر دیں۔ امام نسائیؒ اور محدث ابو حاتم جیسے سخت مزاج علماء کا ابو معشر کی روایات کو قبول کرنا ان کے قابل احتجاج ہونے کی زبردست دلیل ہے۔ پھر جن حضرات کے نزدیک وہ ضعیف ہیں وہ ان کی روایات کو بالکل قابل رد نہیں کہتے ابن عدی محدث جو ابو معشر کی تضعیف کرنے والوں میں ہیں فرماتے ہیں

حدث عنه الثقات ومع ضعفه . يكتب حديثه (تذکرۃ الحفاظ تہذیب التہذیب وغیرہ وغیرہ)

ان روایات سے جس وضاحت کے ساتھ یہ ثابت ہو رہا ہے کہ سلیک کی نماز کے وقت خطبہ نہیں ہو رہا تھا وہ محتاج بیان نہیں۔

اس باب کی جملہ روایات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے تنگ وقت میں جبکہ آپ منبر پر پہنچ چکے تھے سلیکؓ کو اُن کی ضروریات کے اظہار کے لئے نماز کے واسطے کھڑا کیا تھا تاکہ حاضرین ان کی بوسیدگی لباس کو اپنی آنکھ سے دیکھ کر اُن کی ضرورت کا احساس کرتے ہوئے اُن کو صدقہ دیں ورنہ یہ موقع صلوٰۃ و کلام کا نہیں تھا۔ یہ مضمون امام احمد کی ایک روایت میں مصرح موجود ہے۔ (باقی آیندہ)

جگر اور ڈیپ سائیکالوجی

جناب حکیم رشید احمد صاحب معتصم بریلوی فاضل الطب الجراحت دہلی

غزل ہمارے جنسی جذبات کی ایک موزوں اور مترنم شکل ہو۔ لیکن جنس کی ان خیالی تصویروں کے ساتھ بے محابا شیفتگی اور انھیں نہان خانۂ دل سے باہر لانے میں یہ شدید بے باکی غزلگوئی کی کسی ذہنی بیماری کی غمازی کرتی ہے۔ اس کی یہ بیماری خواہ کچھ ہو۔ لیکن جب ہم کسی صدمے، کسی ناتمام خواہش، کسی برباد شدہ تمنا، کسی تصادم یا کسی صورت حال میں اس کے سرچشمے کو تلاش کرتے ہیں تو بڑی تیزی سے جنس یا معدہ کے گرد گھومنے لگتے ہیں اور پھر اس بیماری کی علامات کے اسباب و مواقع کے متعلق خواہ کوئی بھی افسانہ کیوں نہ لکھا جائے، اس کی تہہ میں کسی ایسے ڈھانچے کے کچھ ابھرے، کچھ بگڑے، کچھ چھپے اور کچھ مٹے نقوش ضرور ہوتے ہیں جو اس کی خاندانی حدود میں پوشیدہ ہو۔

یہ بالکل ظاہر ہے کہ جنس انسان کی تمام تحریکات اور خواہشات میں ایک بڑے اور منفرد مقام کی مالک ہے، اور ساتھ ہی تمام شر و فساد کا ایک عظیم سرچشمہ بھی ہے۔ یوں تو انسانی شخصیت کی ترقی عام طور پر ایک معتدل انداز میں ہوتی ہے۔ لیکن یہی شخصیت جب کسی بیرونی حملہ آور سے مغلوب ہوجاتی ہو تو اس کی اجتماعی کیفیت میں فرق پڑجاتا ہے، اس کا شعور برہم ہوجاتا ہے اور اس کے نفسی عصبی PSYCHO NEURAL اتحاد میں وہ کمزوری پیدا ہوجاتی ہے جسے مختصراً نیوروسز Neurosis کہتے ہیں۔ یہ بیرونی حملہ آور دراصل وہ نفسیاتی کھچاؤ ہوتا ہے جو بچپن کی کسی جنسی خواہش کے دب جانے یا نامکمل رہ جانے سے پیدا ہوتا ہو۔ یہ حملہ آور دماغ کے ایک زمین دوز مکان یعنی لاشعور کا ایک خیالی باشندہ ہے جہاں ہمارے جنسی جذبات کا گھر ہے۔ ہم اسے اصطلاح میں کمپلکس Complex کہتے ہیں۔ دوسرے الفاظ

میں Complexes دراصل ہمارے طرزِ عمل کی وہ بدنظمیاں ہیں جو مختلف قسم کے خوف، مختلف قسم کی خواہشوں۔ فکروں اور حد درجہ جذباتی تعلقات کے باعث پیدا ہوتی ہیں یہ Complexes ہمارے لاشعور میں دبے ہوتے ہیں اور جنس کے گرد گھومتے رہتے ہیں اور بالعموم بچپن کے کسی ابتدائی صدمے سے ان کی نشان دہی ہوتی ہے۔ فرائڈ کے نزدیک اگر ابتدائی خواہشات بے روک ٹوک اپنا راستہ طے کرتی رہیں اور جنسی زندگی نارمل ہو تو عام طور پر Neurosis پیدا نہیں ہوتا۔ ان خواہشات میں سب سے اہم خواہش لبیڈو Libido یا استلذاذ ہی اور جنس اس کا سب سے بڑا عنصر ہے اور تمام کمپلکس اس کے گرد گھومتے ہیں۔

لبیڈو یہ قوتِ محرکہ کا وہ سرچشمہ ہے جس کی بدولت لوگ اپنی دلچسپیوں کو برقرار رکھتے اور اپنی توانائیوں کی رہنمائی کرتے ہیں۔ غزل، ڈراما، رومانس اس کی بہترین پیداوار ہیں۔ اگر ہمارے اندر یہ قوتِ محرکہ نہ ہوتی تو کوئی ان فنونِ لطیفہ کے نام سے بھی واقف نہ ہوتا۔ بچپن میں یہ لبیڈو انسان کو جنسی اور غیر جنسی نشوونما میں مدد دیتی ہے اور اہم تحریکات اور دلچسپیوں میں نمایاں حصہ لیتی ہے۔ یہ زندگی کے ساتھ ساتھ پروان چڑھتی ہے اور جنس کی خدمت کرتی ہے۔ لیکن یہ جنس سے مختلف اور مافوق ہے۔ اگر بچپن میں اس کی ترقی میں کوئی رکاوٹ پیدا ہو جائے جسے اصطلاح میں Fixation کہتے ہیں تو اعصاب زدگی یا نیوروسس کی علامات اور کردار کی خامیاں نمایاں ہونے لگتی ہیں، اور پختگی کے راستے میں رکاوٹیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ پھر بچپن کی پیدائشی گمراہیاں اسے بہت پیچیدہ کر دیتی ہیں۔ فرائڈ کے نزدیک پیچیدگیاں جنسی زندگی کی ناکامی کا اظہار ہوتی ہیں۔ لیکن یہ واضح رہے کہ فرائڈ کے یہاں جنس Sex صرف اپنے لغوی معنوں ہی میں مستعمل نہیں ہوتا بلکہ وہ اسے وسیع تر معنوں میں استعمال کرتا ہے تاکہ لطیف احساسات اور محبت کے تعلقات کی تمام قسموں پر برحاوی ہو سکے۔

لاشعور ہم دماغ کے زمین دوز مکان کا ذکر کر آئے ہیں، یہ مکان لاشعور ہے۔ یہ فرد کی جبلی توانائی کا سرچشمہ ہے اور شعور سے خالی ہے اور لبیڈو کا بڑا ذخیرہ ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں جذبات اور Instinct کی کارفرمائی ہے، یہاں نہ کوئی چیز اخلاقی ہے نہ منطقی۔ دبی ہوئی خواہشیں اس میں ضم ہو کر اس کا ایک حصہ بن جاتی ہیں۔ بچہ تمام تر

لاشعور ہوتا ہے اور عمر کے ساتھ ساتھ اس کی ایگو Ego آہستہ آہستہ ابھرتی اور ترقی کرتی ہے۔

ایگو Ego | ایگو دماغی زندگی کی اس تنظیم کا نام ہے جو لاشعور کی ابتدائی ساختوں میں بیرونی دنیا کی مناسب ترمیموں کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ یہ ایگو لاشعور سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہے۔ اس کا نچلا حصہ لاشعور سے ملا رہتا ہے اس کا ایک حصہ شعوری دوسرا لاشعوری ہے۔ یہ احتساب کو اپنے جلو میں لیکر نکلتی ہے اور اسی کی کوششوں سے کردار کی وہ عظمت پیدا ہوتی ہے جسے Sublimation کہتے ہیں۔ جس طرح جنسی استلذاذ لبیڈو کا ایک حصہ ہے اسی طرح اپنی ذات سے محبت ایگو کا خاصہ ہے۔ اب جنسی لبیڈو Erotic Libido ایگو لبیڈو بن جاتی ہے اور جس طرح جبلت لاشعور میں ایک اہم فرض انجام دیتی ہے اسی طرح حواس یا PERCEPTION. ایگو میں ایک بڑا حصہ لیتے ہیں۔ لیکن جیسا کہ ہم Fixation کے سلسلے میں کہہ آئے ہیں اگر یہ دونوں برسرپیکار ہوجائیں اور ایسا اکثر ہوتا ہے تو نتیجہ Neurosis ہوتا ہے۔ لیکن اس تصادم میں ایگو مجروح ہوتی رہتی ہے یہ تصادم برابر جاری رہتا ہے اگر یہ نہ ہو تو زندگی کا تنوع اور کیف ختم ہوجائے۔

اس ضروری اور مختصر تمہید کے بعد جب ہم اپنے شاعر کی آشفتہ اور پراگندہ زندگی پر نظر ڈالتے ہیں تو اس میں ہمیں وہ تمام عوامل کارفرما نظر آتے ہیں جو ایک انسان کی سائیکی Psycho کو مجروح کرنے کے لئے بہت کافی ہیں۔ ہم جگر صاحب کے عالمِ طفولیت سے واقف نہیں لیکن جس زندگی کا ہمیں علم ہے اُس کا بیشتر حصہ ہم نے جنس کے گرد گردش کرتے دیکھا ہے۔ ان کی محبت، محبت کی فراوانی، محبت کی ناکامی، خواہشات کا شعوری اور غیر شعوری تصادم، بیتاب تمنائیں، دبی ہوئی آرزوئیں، ماضی کی یادیں، مستقبل کے خواب غرض یہ تمام Repressions، Regressions اور Suppressions انھیں اس پریشان حالی یا Dissocilist state تک پہونچانے کے لئے کافی تھے جہاں شعور شق ہوجاتا ہے اور وہ نفسی عصبی اتحاد جو شخصیتوں کی تعمیر کرتا ہے کمزور پڑجاتا ہے۔ اس نفسیاتی مد و جزر کا یہ نتیجہ ہوا کہ اس کا سائیکک پیٹرن Psychic Pattern بدل گیا Complexes کی وہ چھوٹی چھوٹی نامعلوم سی چنگاریاں جو کسی سبب سے بچپن میں سلگ اٹھتی

ہیں۔ ان کی لبیڈو کے آتش خانے سے نکل کر ایک خانماں سوز آگ میں تبدیل ہوگئیں اور اُن کے خس خانہ انا کو جھلس گئیں۔ اُن کے طرزِ عمل میں فرق آگیا، اندازِ فکر بدل گیا اور وہ شعر و شراب اور مشاعروں کی طرف جھک گئے۔ یہ درحقیقت "بیماری میں پناہ لینے" طرح فرار کا ایک اندھیرا راستہ تھا۔ مشی فی الیوم یا Fugues (وہ چھوٹے چھوٹے گیت جو حسب موقع بنا لئے جاتے ہیں) کی مثال شعر و شاعری اور مشاعروں کے ساتھ اُن کا یہ گہرا شغف اس امر کا اظہار تھا کہ وہ گھریلو زندگی کی بندشوں سے بھاگنا چاہتے ہیں اور اُن کی دُہری اور متصادم شخصیت اُن کی مایوسیوں اور ناحاصل شدہ آرزوؤں کے اظہار کے لئے کوئی دوسرا Medium تلاش کر رہی ہے۔ جب خوف، خواہشیں، پریشانیاں، بیقراریاں انسانی طرزِ عمل میں بدنظمیوں کا موجب بن جائیں۔ جب بچپن کے جنسی صدمے اور لنترانیے بڑھ کر وہ ہولناک شکل اختیار کر لیں، جب لبیڈو تولاً اور فعلاً صرف جنس کے لئے وقف ہوجائے تو پھر Neuroses پیدا ہوجانا کون سے بڑے تعجب کی بات ہے۔ جگر میں یہ Neuroses پیدا ہوئے اور کچھ اس شان سے پیدا ہوئے کہ اُن کے اکثر ہمعصر غزل گو شعراء کے نیوروسس اس کے سامنے یا چھپ گئے یا ماند پڑ گئے۔

آرٹ کو ایک متبادل حرکت کہا جاتا ہے۔ یہ حقیقت کے سخت تقاضوں سے جان بچا کر خیال کی نرم و نازک فضاؤں میں پناہ لینے کا نام ہے، آرٹسٹ اپنی حقیقی زندگی میں جس چیز کو نہیں پاتا، یا ناقص و نامکمل پاتا ہے اسے وہ اپنی اس خیالی دنیا میں پالیتا ہے یا مکمل کر لیتا ہے، شاعری بھی ایک آرٹ تھی اور اس کی نام نہاد آبرو (ہم نے یہ لفظ صرف اس کے لغوی معنوں میں استعمال کیا ہے کسی پر طنز نہیں ہے) جو ہمیشہ سے جنسی جذبات و میلانات کے اظہار کیلئے سب سے سستا اور آسان ذریعہ رہی ہے، جگر کی توجہ کا مرکز بن گئی، کیونکہ یہ اُن کے جنسی تجربات و احساسات اور تمام معلوم و نامعلوم Complexes کے اظہار کا بہترین ذریعہ بن سکتی تھی، شاعری کے قصد و ارادے کو اس میں کوئی خاص دخل نہیں تھا بلکہ یہ اُن کی لبیڈو کا فیض تھا جو اُن کے لاشعور کے نہاں خانوں سے ایگو سے لڑتی جھگڑتی نکلی اور نغمہ و آہنگ بن کر اُن کے ہونٹوں پر بکھر گئی اور اس طرح ان کے Complexes کی نہ معلوم کتنی تصویریں

اُن کے اشعار میں کھنچ گئیں۔ یہ حقیقت میں Catharsis کا وہ قدرتی عمل تھا جو عام طور پر کسی نائیکو انالسٹ کی موجودگی میں ہوتا ہے Talking Cure یا دل کے بوجھ کو اس طرح ہلکا کرنے سے اُن کو مکمل صحت ہوگئی ہو یہ تو ہم نہیں کہہ سکتے لیکن ان کی ایگو لبیڈو میں کچھ ترقی ضرور ہوئی جیساکہ اُن کے بعد کے کلام سے ظاہر ہے۔ ہم اس پر آگے چل کر بحث کریں گے۔

انسان کی جنسی ترقی کو چار زمانوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے :-

۱۔ عالمِ طفولیت ۔ اس زمانے میں بچّے کی جنس فراواں اور اس کے جسم کے مختلف حصّوں میں بکھری ہوئی ہوتی ہے اور " لبیڈو " کی آئندہ ہونے والی ترقی پر اس کا گہرا اثر پڑتا ہے وہ اس وقت Auto Erotic ہوتی ہے۔

۲۔ جب بچّہ اپنی ہی جنس سے اکتسابِ لذّت کرتا ہے۔ یہ استلذاذ بالمثل کا زمانہ کہلاتا ہے۔

۳۔ یہ دور بلوغ کے ساتھ شروع ہوتا ہے اور اس وقت استلذاذ بالمثل کا میلان بالغیر میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ یعنی وہ Hetro Sexual ہو جاتا ہے۔

۴۔ یہ لبیڈو کے انحطاط اور 'انا' کی توانائی کا زمانہ ہے۔ اس وقت انسان کسی نادیدہ ہستی کے ناقہمیدہ عشق میں مبتلا ہو کر اپنی عقیدت کے پھول اُس پر برساتا اور لطف حاصل کرتا ہے۔ یہ جنس کی سب سے لطیف اور Sublimated شکل ہے ہم اس کو استلذاذ بالخیال کہہ سکتے ہیں۔

ہمارے نزدیک جگر صاحب کی شاعری کا بیشتر حصّہ جنس کی شاعری ہے اس لئے ہم اسے بھی ان چار زمانوں پر تقسیم کرتے ہیں۔ لیکن یہ یاد رہے کہ ہمارے 'لاشعور' کو زمانے کا کوئی احساس نہیں ہے اس لئے شاعری کی جنسی ترقی اور Complexes کو بالادوار تقسیم کرنا ہمارا کام ہے۔

دورِ اوّل ۔ استلذاذ بالذات | یہ انسان کی جنسی ترقی کا بالکل ابتدائی دور ہے۔ اس زمانے میں بچّے کے پاس اکتسابِ لذّت کے لئے اپنے جسم کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہوتی اور اس کے جسم کے بعض حصّے قدرتی طور پر لذّت بخش یا Erogenous ہوتے ہیں اس لئے وہ فطری طور پر انھیں سے لذّت حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن یہ کیفیت بچپن ہی کے ساتھ مخصوص نہیں رہتی۔ اس کا اظہار عمر کے مختلف حصّوں میں

ہو سکتا ہو اور ہوتا رہتا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لبیڈو پر تمام عمر اس کا ابتدائی نشیب و فراز کا نقش باقی رہتا ہی اور اُس کا ایک حصہ ذات کے ساتھ متعلق ہو۔ اس لئے طفولیت کا یہ دور یا تو مستقل طور پر قائم رہتا ہو یا انسان اس کی طرف رجوع کرتا رہتا ہے اس کی مثال Narcissus ہے۔ کہتے ہیں کسی زمانے میں ایک نوجوان نے اپنے متناسب جسم کا عکس پانی میں دیکھا اور اُس پر فریفتہ ہو گیا۔ یہ گویا اس کا دورِ طفولیت کی طرف رجوع تھا۔ جو بعد میں نارسسزم' مائیکو اناسس کی ایک اہم اصطلاح بن گئی۔ یہ درحقیقت ایگو لبیڈو ہے جو کردار کی تعمیر کے آنے والے دور میں ظاہر ہوتی ہو۔ لیکن اس کا اصل سرچشمہ وہی بچپن کا استلذاد بالذات ہے اب جگر صاحب کے چند شعر لیجئے اور دیکھئے کہ کس طرح انھیں محبوب میں اپنا جلوہ نظر آتا ہی اور وہ حقیقت میں محبوب کو نہیں بلکہ اس کے پردے میں اپنی ذات کو چاہتے ہیں۔ ارشاد ہوتا ہے۔

۱۔	کیسا مجاز اور کیسی حقیقت	اپنے ہی جلوے اپنے ہی سلئے
۲۔	اپنا ہی عکس پیشِ نظر دیکھتے رہے	آئینہ روبرو تھا جدھر دیکھتے رہے
۳۔	تصور رفتہ رفتہ اک سراپا بنتا جاتا ہے	وہ اک شے جو مجھی میں ہو مجسم ہوتی جاتی ہے

یہ سب جنسی شعر ہیں اور ان کا مرکزی نقطہ وہی استلذاذ بالذات ہو یہ دراصل لبیڈو Regression یا دورِ طفولیت کی طرف رجوع ہے۔

مائیکو اناسس کی نگاہ میں بچہ ایک بے رحم ظالم ہے جو قاہری کو پسند کرتا ہو۔ اس کے کردار کا یہ پہلو جب بعد کی جنسی زندگی میں ظاہر ہوتا ہو تو سیڈزم کہلاتا ہو۔ جگر کا شعر ہو

ستاتے نہیں وہ تو اُن کی طرف سے	خود اپنے ستانے کو دل چاہتا ہے

بیوفائی اور جفاکاری محبوب کا ایک مرغوب مشغلہ ہو یہ Sadism ہو لیکن عاشق کا اس جور و جفا سے جنسی تسکین حاصل کرنا Masochism ہو۔ جگر صاحب محبوب کی اس توڑ پھوڑ کی کارروائی کو انعامِ دوست سمجھتے ہیں اور اس کی مشقِ ناز سے انھیں وہی لطف اور جنسی سکون ملتا ہو جو کبھی پچھلے پہر اسے اپنی زانوئے شوق پر سر رکھے کچھ سوتے اور کچھ جاگتے دیکھکر حاصل ہوا تھا۔ کہتے ہیں۔

جو بھی مل جائے محبت میں وہی انعامِ دوست ۔ دردِ مجروی بھی کیفِ شکستِ دل بھی

فطری راستوں کی طرف ہو جاتا ہے۔ جگر کا جنسی شعور جب اپنی ابتدائی منزلیں طے کرتا ہوا یہاں تک آ پہونچا اور اُن کی راتیں کاکلِ شبگوں اور زلفِ معنبر کی باہوں میں گذرنے لگیں تو شوخیوں میں حجاب کا عالم نظر آنے لگا اس وقت اُن کی شاعری کا تیسرا دور شروع ہو گیا۔ ان کی ایسی ہی کسی ایک رات کا حال خود اُن کی زبان سے سنئیے:۔

زانوئے شوق پر وہ پچھلے پہر۔ نرگسِ نیم خواب کا عالم	دیر تک اختلاطِ راز و نیاز۔ یک بیک اجتناب کا عالم
لاکھ رنگیں بیانیوں پہ مری۔ ایک سادہ جواب کا عالم	وہ سماں آج بھی ہے یاد جگر۔ ہاں مگر جیسے خواب کا عالم

چوتھا دور استلذاذ بالخیال | جگر کا ایک شعر ہے :۔ بجز عشقِ معتبر یہ کسی کو خبر نہیں۔ ایسا بھی حسن ہے جو بقیدِ نظر نہیں
بھی استلذاذ بالخیال ہے اور اس کی تفصیل اس طرح ہے۔

فرائڈ کے نزدیک "بچپن کے جنسی مقاصد کا تلاشِ مسرت کی ان دلچسپیوں میں تبدیل ہو جانا، جو اب بلاواسطہ جنسی نہیں ہیں اگرچہ وہ نفسیاتی طور پر باہم متعلق ہوں اور اُن کی سماجی سطح بھی نسبتہً بلند ہو Sublimation ہے" اس طرح یہ لطیف جنسی جذبات بظاہر غیر جنسی معلوم ہونے لگتے ہیں مثلاً بچپن میں اپنے جسم سے لذت حاصل کرنے کا جذبہ بڑھ کر وہ شکل اختیار کر لیتا ہے جسے Narcissism کہتے ہیں، یا بچپن میں چونٹیوں کو مسل دینے تتلیوں کے پر نوچ ڈالنے یا انگلیاں وغیرہ کاٹ ڈالنے کا جارحانہ میلان آگے چل کر حسینانہ دل آزاری یا جابرانہ قتل و غارتگری میں تبدیل ہو جاتا ہے۔

لیکن ہمارے نزدیک Sublimation کی ایک شکل اور بھی ہے اور وہ ہے جنس کا مجاز سے حقیقت کی طرف منتقل ہونا۔ شاعر کی ایگو کی ترقی کے ساتھ ساتھ اس کا جنسی میلان جب اپنی دلچسپیوں کے انکاس کے لئے نئی وسعتیں اور نئی راہیں تلاش کرتا ہے۔ وہ راہیں جو معاشرے کی نظر میں زیادہ مہذب زیادہ وقیع اور نسبتہً صحت مند ہوں اور اُس کا آماجگاہ جسم انسانی کی بجائے کسی غیر مرئی ہستی کی ذات بن جاتی ہے اس وقت اس پر وہ تمام کیفیات، حالات اور عوارض طاری ہونے لگتے ہیں جو کبھی جسم کی محبت میں طاری ہوئے تھے اسی کو ہم Neurosis یا Sublimation کہتے ہیں۔ جگر کا شعر ہے

زہے وہ شوق جو پابندِ این و آں نہ رہا	خوشا وہ سجدہ جو محدودِ آستاں نہ رہا

جگر کی Narcissism جب ایگو لبیڈو میں تبدیل ہونے لگی اور جنسی انحطاط کے آثار پیدا ہو گئے تو ان کی شاعری کا دھارا بھی بدلنے لگا۔ اب اُن کی غزلوں میں وہ پہلا سا ہیجان نہ تھا، نہ سوز تھا، نہ تڑپ تھی نہ بیقراری تھی بلکہ ایک قسم کا ٹھہراؤ اور رکاؤ تھا۔ پھیکا پھیکا سا اندازِ بیان، جس میں الفاظ کی خوبصورتی کو زیادہ دخل ہو، ان کا جنسی جذبہ اپنے آپ کو گوشت پوست کی جاندار تصویروں کے ناقابل پاکر کسی خیالی معشوق کی تلاش میں محو پرواز تھا۔ لیکن انھیں کچھ پتہ نہ تھا کہ یہ خیالی معشوق اُن کی اپنی ذات ہے یا کوئی دوسری ماورائی حقیقت، دل کی جلن اور سلگن جو پرانی یادوں کا ورثہ تھیں، جن کا فراموش کر دینا اُن کی طاقت سے باہر تھا، انھیں ایک دلدل سے نکال کر دوسری دلدل میں دھکیل رہی تھیں، اُن کا وہ جوان جسم جو کبھی جنس کی بھٹیوں میں تپ چکا تھا اب صرف "آتشِ گل" کی سرد آنچ پر پگھل رہا تھا۔

گدازِ عشق نہیں کم جو میں جواں نہ رہا ۔۔۔ وہی ہے آگ مگر آگ میں دھواں نہ رہا

ان کی لبیڈو کی نقاہت ان کی 'انا' کو سہارا دے رہی تھی لیکن یہ ایک مذبوحی حرکت تھی، وہ اس کے لئے پیدا نہیں ہوئے تھے۔ اُن کی فکر و نظر میں وہ ندرت نہیں تھا جو اُن کی 'انا' کی رفعت کا ضامن ہو سکتا وقت کے تقاضوں کو ایک مفکر کی نگاہ سے دیکھ سکتے یا ایک فلسفی کی طرح ان کی تحلیل کر سکتے۔ کچھ عام وقتی احساس، کچھ سُنی سنائی باتیں، کچھ مستعار فلسفیانہ خیالات وہ گرے پڑے چند خوبصورت پر تھے جو اُنھوں نے اپنی ایگو کی دستار میں سجا لئے تھے۔ بیشک ان کا ٹون بدل چکا تھا۔ مگر فکر کا اسلوب وہی تھا:۔

نہیں کہ دل مرا وقفِ غمِ نہاں نہ رہا ۔۔۔ مگر وہ شیوۂ فرسودۂ بیاں نہ رہا

مرکزی خیال میں کوئی فرق نہیں آیا تھا صرف متعلقات بدل گئے تھے یہاں تک کہ بعض اوقات وہ خود بھی اپنی حالت سے غیر مطمئن ہو کر چلّا اُٹھے :۔ شاعر نہیں ہے وہ جو غزل خواں ہے آج کل۔

مگر اس کو کیا کیا جائے کہ Determinism ڈیپ سائیکالوجی کا پہلا اصول ہے ان کی لبیڈو بچپن ہی میں اُن کے فکری سانچے کو بنا چکی تھی اور وہ اس کے خلاف نہیں ڈھل سکتے تھے

تاہم ارتقار کا اصول کارفرما تھا اس لیے وہ تشکک میں مبتلا ہوئے اور اپنی حالت سے غیر مطمئن ہو گئے۔ یہی وجہ تھی کہ کبھی وہ حسنِ فطرت پر فریفتہ ہوتے، کبھی کسی خیالی معشوق پر جان دیتے، کبھی جمالِ حقیقت میں اپنا جلوہ دیکھتے اور اپنے ہی جلوؤں میں جمالِ حقیقی نظر آتا۔ کبھی ہر کوچہ و برزن میں وہ ہی وہ ہوتے اور کبھی وہ کہیں نہیں ہوتے صرف رہ ہوتا اور پھر کبھی وہ دونوں مل کر ایک ہو جاتے غرض اُن کے گرد اس فکری تضاد واضطرابِ نظر اور پریشان خیالی کا ایک ایسا Vicious Circle بن گیا تھا جس سے تمام عمر وہ کبھی باہر نہیں نکل سکے اور اس طرح اُن کی شاعری کا وہ جو تھا دور جو اُن کی فکری اور 'انائی' ترقی کا دور ہو سکتا تھا نامکمل رہ گیا۔ مثال کے طور پر چند شعر بالترتیب ملاحظہ کیجئے

۱۔ میں نے دیکھا ہے اسے روپ میں فطرت کے جگر — میں نے پایا ہے اسے روپ میں انسانوں کے

۲۔ اگر جمالِ حقیقت سے ربط محکم ہے — نفس نفس میں نئی زندگی کا عالم ہے

۳۔ کیسا مجاز اور کیسی حقیقت — اپنے ہی جلوے اپنی ہی سائے

۴۔ باتیں ہیں دو مقصود ہے ایک — تیری طلب یا اپنی طلب

۵۔ اللہ رے کمالِ خودی کی یہ وسعتیں — میرا ہی سامنا ہے جدھر دیکھتا ہوں میں

۶۔ شش جہت آئینۂ روئے حقیقت ہے جگر — قیس دیوانہ تھا محو روئے لیلیٰ ہو گیا

۷۔ دل کو سکون روح کو آرام آگیا — موت آگئی کہ زلیست کا پیغام آگیا

فرائڈ نے اپنے آخری زمانے میں اپنے بنیادی عقیدے میں ایک ترمیم کی تھی جس کا ماحصل یہ تھا کہ تنہا استلذاذ ہی ابتدائی اور اصلی محرک نہیں ہے بلکہ مقاصد کو دواعی کے مقابلہ میں زیادہ اہمیت حاصل ہے جگر صاحب کی شاعری اپنے تضاد اور پریشان نظری کے باعث ہمیشہ مقصد سے خالی رہی ہے وہ صرف لبیڈو کی قوتِ محرکہ کی پیداوار ہے اس میں صرف Id ہے Ego نہیں اور اگر کچھ ہے تو صرف اس قدر کہ

وہ جو روٹھیں یوں منانا چاہیئے — زندگی سے روٹھ جانا چاہیئے

ہمتِ قاتل بڑھانا چاہیئے — زیرِ خنجر مسکرانا چاہیئے

یہ سچ ہے کہ جگر کی غزلوں کا بیشتر حصہ ڈیپ سائیکالوجی کی نگاہ میں ہسٹریا کی زبان ہے۔ تاہم یہ بھی اتنا

ہی صحیح ہے کہ اس برصغیر میں ہزاروں اسکیتھینیا کے لاکھوں بیمار اسے اپنے دل کی آواز سمجھتے ہیں اور یہ ان کی عظمت کے لئے بہت کافی ہے۔ کسی دل جلے نے فرائڈ کے بارے میں لکھا تھا۔

sex thou art to sex returnest

فرائڈ کے متعلق اس کا یہ قول صحیح ہو یا نہ ہو۔ لیکن ہمارے نزدیک حضرت جگر کی شاعری کی اس سے بہتر کوئی دوسری تحلیل نہیں ہوسکتی۔

آخر میں اس قدر اور عرض کردینا ضروری سمجھتا ہوں کہ اگر کہیں سوء اتفاق سے مجھے جگر صاحب کی زندگی میں اور موجودگی میں ان کی شاعری پر اس قسم کے بیہودہ یا نہ خیالات ظاہر کرنے کی فرصت نصیب ہوتی تو یا تو وہ کسی کے سنگ آستاں سے میرے سر کی تواضع کرتے یا کم از کم مجھے بھی فرائڈ، جنگ، ایڈلر یا ڈلپ کا کوئی چیلہ سمجھ کر انتہائی نفرت سے اپنا منہ پھیر لیتے اور ان کا ایسا کرنا اور سمجھنا بالکل فطری اور حق بجانب ہوتا کیونکہ لاشعور ہمیشہ پردۂ خفا میں رہتا ہے اور اس کی ریشہ دوانیوں اور sex complex کی کسی کو خبر نہیں ہوتی جگر صاحب نے لاشعوری طور پر کس قدر سچ کہا ہے۔

فیضانِ محبت عام سہی ، عرفانِ محبت عام نہیں

اور بدقسمتی سے محبت کا یہ عرفان اُس وقت تک حاصل نہیں ہوتا جب تک کہ اس کا بیمار کسی سائیکو انالسٹ کی مہر پر نہ لیٹے۔ اس لئے میں اپنی اس جرأت بیجا پر ان کی روحِ شعری سے معذرت طلب کرتا ہوا رخصت ہوتا ہوں

جناب عابد رضا صاحب بیدار۔ رضا لائبریری ۔ رام پور

(۴)

دوسرا پرچہ

اگست ۱۹۰۲ء

تذکرۃ الشعراء:۔ تشریح سلسلہ حاتم ۔ اندر سبھا امانت (حسرت)

الانسان" (المدنیۃ والاسلام کے ایک باب کا اردو ترجمہ) از رشید احمد سالم۔

چندر بھان برہمن (حسرت) اُردو زبان پنجاب میں (از تنقید ہمدرد)

(ایڈیٹر کا نوٹ:۔ ہم کو سخن سنجانِ پنجاب کی دل شکنی کے خیال سے اس مضمون کے شائع کرنے میں کسی قدر تامل تھا۔ لیکن یہ دیکھ کر کہ صاحبِ مضمون نے زبان کی کمزوریوں سے گزر کر حضرت اقبال کی نفسِ شاعری پر مطلق اعتراض نہیں کیا ہے، بلکہ اس کی جابجا تعریف کی ہے، ہم اس کی اشاعت کو جائز رکھتے ہیں۔ امید ہے کہ اہلِ پنجاب کی انصاف پسند طبیعتوں کو یہ بیانِ حقیقت ناگوار نہ گزرے گا۔")

بیاض (۱) انتخاب بیاض جناب مولانا مولوی سید آلِ حسن قبلہ موہانی۔

(۲) انتخاب بیاض جناب مولوی سید فخر الحسن صاحب فطرت موہانی۔

(ایڈیٹر کا نوٹ: مخدومی جناب مولوی سید فخر الحسن صاحب فطرت موہانی کے متعلق فی الحال صرف اس قدر کہنا چاہتا ہوں کہ آپ کے اعلیٰ درجہ کے اردو و فارسی مذاق کی نظم و نثر کے نمونے اُردوئے معلّیٰ کے ذریعہ اہلِ نظر و اربابِ ذوق

کی نظر سے عنقریب گزریں گے اور اس لئے اپنی جانب سے مجھے کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ قیام موہان کے زمانہ میں آپ ہی سے اصلاح لیا کرتا تھا۔")

...."اس زمانہ میں کون پیسہ اخبار، وکیل، چودھویں صدی و مخزن کی کوششوں کو سودمند نہیں سمجھتا لیکن کیا سودمند ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ ہم ایڈیٹر پیسہ اخبار کی غلطیوں کو صحیح تسلیم کر لیں.... مقابلہ بھی کیا تو اودھ اخبار سے، جس کا مقصد صرف انگریزی اخباروں سے تار برقیوں کا ترجمہ شائع کر دینا ہے اور ترجمہ بھی کیسا جو کایستھوں کی مشہور عالم اور عجیب غریب زبان میں کیا جاتا ہے۔ خدا کی شان ہے کہ اودھ اخبار خطۂ اردو کے دارالخلافت کا اخبار سمجھا جائے اور اودھ پنچ کسی شمار میں نہ ہو۔ رسالہ مخزن میں جب سے اقبال کی نظمیں شائع ہونے لگی ہیں اُس وقت سے اہل پنجاب کا دماغ اور بھی آسمان پر پہنچ گیا ہے جس کو دیکھئے اقبال و ناظر کا حوالہ دیکر اپنی زبان کو بھی مستند قرار دیتا ہے..... اقبال کا کلام ماشاء اللہ بہت اچھا ہے۔ ترکیبیں نہایت درست ہوتی ہیں اور مضامین اکثر بلند۔ طرز بیان پسندیدہ ہوتا ہے اور سلسلۂ خیالات اکثر نازک و لطیف لیکن اگر کچھ کمی رہ جاتی ہے تو صحتِ زبان کی جس کی وجہ سے اکثر اُن کے کلام کا سارا لطف خاک میں مل جاتا ہے۔ ہمارے کالج میں انتظام طعام کی شکایت ہمیشہ سے ہے، چنانچہ ہفتہ میں دو بار جو پلاؤ پکتا ہے اس کی نسبت اکثر شکایتیں ہوا کرتی ہیں ایک دن کا ذکر ہے کہ ہمارے ایک مہربان ڈائننگ ہال میں کھانا کھاتے تھے، پلاؤ کا دن تھا اور میں قریب ہی بیٹھا تھا، اتفاق سے اُن کے نوالے میں بڑا سا کنکر آگیا جس کی کرکراہٹ پلاؤ کے مزے کے مقابلہ میں ان کو اور بھی ناگوار گذری، آدمی با مذاق تھے میری جانب دیکھ کر مسکرائے اور کہا کہ یہ پلاؤ ہے یا اقبال کا کلام — خوشی محمد صاحب کی زبان اقبال کے مقابلہ میں غنیمت ہے لیکن ان کے خیالات اور بندشیں بالکل سست و نادرست ہوتی ہیں.... خود حضرت اقبال کی جس نظم نے بقول اڈیٹر مخزن، ان کی شہرت کی بنیاد رکھی ہے اسی کے ہر بند میں ایسی غلطیاں زبان و محاورے کی موجود ہیں جن کو ارباب مذاق کبھی گوارا نہیں کر سکتے۔ بطور نمونہ چند درج ذیل ہیں۔

بند اول۔ اے مہ عید بے حجاب ہے تو — حسنِ خورشید کا جواب ہے تو

چشم طفلی نے جب تجھے دیکھا — کہدیا خواب کو کہ خواب ہے تو

دوسرے شعر کے دوسرے مصرعے میں 'کو' بجائے 'سے' استعمال کیا گیا ہے جو خاص محاورہ پنجاب ہے

حسنِ ظن کی بنا پر مجھے پہلے شبہ ہوا کہ شاید اہلِ مطبع کی غلطی ہو لیکن افسوس کہ یہی محاورہ ناگوار اور بھی کئی جگہ موجود ہے۔ مثلاً

کمسنوں کو یہ کہہ رہا ہے ہلال آرزو یاس کو یہ کہتی ہے

بند یازدہم میں تو اور بھی قیامت ڈھائی ہے۔ کہتے ہیں :۔ "حال اپنا اگر تجھے نہ کہیں" تجھ سے کی بجائے "تجھے" لکھا ہے۔ اردو کو الٹی چھری سے حلال کرنا اسی کا نام ہے۔ ایک جگہ اور لکھتے ہیں :۔ ؎

ہیں یہاں اک دوست کالج کے زمانے کے مرے آپ کے دم سے پریس کی عزت و اکرام ہے
میں نے پوچھا یہ کہ حضرت آپکو فرصت تو ہے نظم چھپوانی ہے میں نے اک ذرا سا کام ہے

اور سنئے :۔ ہاتھوائے مفلسی صفتا ہے ترا ہائے کیا تیر بے خطا ہے ترا
شورِ آواز، چاک پیراہن لبِ اظہارِ مدعا ہے ترا

صفا کی صفائی ملاحظہ طلب ہے، شعر ثانی میں شور کو لب سے کیا مناسبت ہے، آخر شور لب کیوں بن گیا

"صدائے درد" ؎

آشیاں اپنے گلستاں میں بناؤں کس طرح اپنے ہمجنسوں کی بربادی کو دیکھوں کس طرح

بناؤں کے ساتھ دیکھوں کا قافیہ دیکھنے کے قابل ہے۔

جس کے پھولوں میں اخوت کی ہوا آتی نہیں اس چمن میں کوئی لطفِ نغمہ پیرائی نہیں

یہ ہوا آنا کیا محاورہ ہے۔ اس جہاں میں اک معیشت اور سو افتاد ہے :: روح کیا اس دیس کی۔ سو افتاد غلط ہے، سو افتادیں چاہیے

یاں تو چلمن کی جھلک سے اور بڑھ جاتا ہے شوق کیا وہاں پر جلوۂ بے پردہ دکھلاتا ہے شوق

چلمن کی جھلک بالکل بے معنی ہے

کوئی شوخی تو دیکھے جب ذرا رونا تھما میرا کہا بیدرد نے کیوں آپ نے مالا پرو لی ہے

مالا کے ساتھ پرو لی! کیا خوب!

اقبال عشق نے مرے سب بل دیئے نکال مدت سے آرزو تھی کہ سیدھا کرے کوئی

معلوم نہیں حضرت اقبال سیدھا کرنے کے کیا معنی سمجھے ہوئے ہیں کہ انھوں نے اس قدر پست آرزو کے اظہار

میں مطلق تامل نہ کیا ..... میں آخر میں اس امر کا اظہار ضروری سمجھتا ہوں کہ اس مضمون میں میری ہرگز یہ غرض نہیں ہے کہ میں اقبال کے کلام کی قدر نہیں کرتا .....“

بیالوجی از لطافت حسین خاں صاحب (مضمون نگار کا نوٹ ”ادبی مضامین کے ساتھ اس کی سخت ضرورت ہے کہ دو ایک سنجیدہ اور مفید مضمون بھی ہوا کریں تاکہ لوگوں کا مذاق ترقی پذیر ہو اور ذی فہم حضرات اس قسم کے مضامین پر طبع آزمائی کریں۔ یہ مضامین نہایت عام فہم اور اصطلاحوں کی کثرت سے خالی ہونے چاہئیں۔ مشکل یہ ہے کہ اردو رسالوں کا حجم کم ہوتا ہے اور اُن میں تصویریں نہیں ہوتیں لیکن پھر بھی اُمید ہے کہ اردوئے معلیٰ کی یہ خدمات رائیگاں نہ جانے پائیں گی۔)

غریب الوطن (فسانہ) از ”مانی“

حصّہ نظم (۱) غزل فارسی از عبدالہادی خاں وفا رامپوری / ترانہ: ترجمہ اشعار لاطینی از حسرت۔ غزل از ”مکری جناب شوکت علی خاں صاحب فانی بی اے۔ برطرح علی گڑھ۔ دو قطع وفا و حسرت (ایک ہی بحر و ردیف و قافیہ میں)

اڈیٹوریل نوٹس (”رسالہ عصرِ جدید کے جولائی کے پرچہ میں اُردو شاعری کے معائب پر امداد العلی آزاد مراد آبادی کا ایک مضمون شائع ہوا ہے جس کو ایڈیٹر صاحب نے اپنے نوٹ میں عمدہ اور ضروری بتایا ہے خواجہ غلام الثقلین صاحب کو معلوم رہے کہ جہاں اُردو کے لئے بے شمار حق ناشناس دشمن موجود ہیں وہاں خدا کے فضل سے اس کے چند ہوا خواہ بھی ہیں اس قسم کے الزاماتِ ناروا کا اُردوئے معلیٰ ہمیشہ جواب دیگا۔ لیکن یہ خاص مضمون اس قدر پست الفاظ اور رکیک عبارت میں لکھا گیا ہے کہ جہلیتِ مضمون سے قطع نظر کر کے بھی ہم اُسے قابلِ جواب نہیں سمجھتے اور خواجہ صاحب سے اُمید رکھتے ہیں کہ ریفارم کے جوش میں آیندہ اس قسم کے لچر مضامین کو اپنے پرچہ میں جگہ دیکر عصرِ جدید کی بے وقعتی کو جائز نہ رکھیں گے۔ وما علینا الا البلاغ المبین

تالیف و تجارت میں مولوی ممتاز علی صاحب اُردوئے معلیٰ کی اشاعت پر بہت برہم ہوئے ہیں کیونکہ اُن کے خیال میں اُردوئے معلیٰ، مخزن کا مقلد اور اُسے نقصان پہونچانے والا ہے۔ اُن کے نزدیک اردوئے معلیٰ تجارتی اصول پر نکالا گیا ہے۔ جس کے مضمون نگار خدانخواستہ وہی لوگ ہوں گے جو مخزن اور علی گڑھ

منقلی کے ہیں۔ سچ ہے فکر ہر کس بقدر ہمت اوست)

اشتہارات: (۱) حیات سرسید: "...... مصر کے ایک عیسائی فاضل نے لکھا اور ہم نے اس کا اردو میں ترجمہ باعانت حضرت قبلہ مولانا عبداللہ انصاری ناظم محکمہ دینیات مدرسۃ العلوم علی گڈھ کر کے پمفلٹ کی شکل میں عمدہ کاغذ پہ چھپوا کر چار آنہ قیمت معہ محصول ڈاک مقرر کی ہے۔۔۔۔۔" محمد فاروق معرفت منیجر مطبع احمدی علی گڈھ (۲) المدنیۃ والاسلام۔ از محمد فرید وجدی۔ مترجمہ رشید احمد سالم مالک مطبع احمدی علی گڈھ (۳) گلدستہ اردوئے معلیٰ: " یعنی مجموعۂ غزلیات مشاعرہ علی گڑھ منعقدہ ۵ ار نومبر ۱۹۰۲ء جس کی خصوصیات میں سے یہ ہے کہ اس میں جناب منشی امیر اللہ تسلیم و جناب میر مہدی مجروح مرحوم بہ نفس نفیس تشریف فرماتے تھے" (زیر طبع) مرتبہ حسرت۔

ستمبر ۱۹۰۳ء

اردو شاعری۔ از امیر احمد علوی بی اے (۳۱ صفحے)

بیاض فخر الحسن فطرت موہانی

دورانِ خون اور ہماری صحت جسمانی۔ از لطافت حسین

جدید شاعر؛ از محمد یعقوب

حصۂ نظم: (" پہلے رسالہ میں حصۂ نظم کے قبل جو عبارت ہم نے لکھی تھی اس کے متعلق بعض شاگردانِ جلال کی رفع غلط فہمی کے لئے اس امر کا اظہار مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم جناب جلال کو اُستاد اور کہنہ مشق استاد تسلیم کرتے ہیں اور اُن کے کلام کی پختگی اور صحت کی دل سے داد دیتے ہیں۔ ہماری تحریر کا مطلب صرف اس قدر تھا کہ اردوئے معلیٰ میں انھیں نظموں کو شائع کریں گے جن کے اندازِ بیان میں کوئی خصوصیت موجود ہوگی کیونکہ بحالتِ دیگر کسی اُستاد مثلاً جناب جلال اور کسی نو آموز مثلاً حضرتِ اخگر کے کلام میں کوئی فرقِ امتیازی نہیں معلوم ہوتا۔ بطور توضیح مزید اگرچہ ریاض کا درجۂ اُستادی جلال سے کم ہے۔ لیکن چونکہ وہ ایک خاص رنگ کے مالک ہیں اس لئے اردوئے معلیٰ ریاض کی غزل کو جلال کی غزل پر ترجیح دینے میں مطلق تامل نہ کرے گا۔۔۔۔") حسرت، وفا، شاد، خیال شاہجہانپوری اور مرزا محمد ہادی بی اے لکھنوی

اکتوبر۔ تذکرۃ الشعراء: شاہ حاتم۔ از حسرت

اردو اور اس کی اصلاح۔ از احمد علی شوق۔

تصحیح الفاظ و متروکات۔ از شاد عظیم آبادی

بیاض: (۱) حسرت (۲) مولوی سید آل حسن قبلہ مرحوم موہانی

ایک پھول کی زبانی دلچسپ کہانی۔ از لطافت حسین

انجمن حواس خمسہ۔ از سید علی سجاد دہلوی عظیم آبادی۔

الرّوح۔ از ثاقب (فارسی میں)

خلاصۂ مضمون تالیف و اشاعت' (تنقید ہمدرد، کے جواب میں مولوی امتیاز علی کے مضمون کا خلاصہ) اردو کے نادان دوست (تالیف و اشاعت' کے مضمون کا جواب) از تنقید ہمدرد)

حصہ نظم: پیام صبح' از پروفیسر محمد اقبال ایم اے، سجاد عظیم آبادی' ثاقب' حسرت شروانی' حسرت موہانی۔

ریویو: (۱) "صالحات الملقب بہ حیات صالحہ۔ مصنفہ جناب مولوی عبدالراشد دہلوی۔ مصنف "منازل السائرہ" (ناول) (۲) راج کماری مصنفہ پنڈت گوبند سہائے۔ لاہور (ناول) (۳) زمینداروں کے افلاس کے اسباب۔ از انشاء اللہ خاں۔ لاہور (۴) فتنہ و عطر فتنہ ہفتہ وار، ۱۶ رنگین ورق باہتمام حکیم برہم، گورکھپور، فتنہ نثر اور عطر فتنہ نظم کے لئے مخصوص۔ (۵) سفرنامہ ابن بطوطہ۔ جلد اوّل۔ مترجمہ سید حیات الحسن موہانی (۶) اردو شاعری۔ از امیر احمد بی اے۔ لکھنؤ۔

نومبر۔ تذکرۃ الشعراء: سودا کے بہتر خنجر

تعبیر خواب: ترجمہ از مقدمہ ابن خلدون۔ از حیات الحسن موہانی۔

کلام غالب۔ از حسرت۔

سائنس کی مذہبی حقیقت۔ از خواجہ غلام الحسنین (ترجمہ از اسپنسر)

ایک خط۔ علمی زندگی بسر کرنے کے لئے کونسی نیکی سب سے زیادہ ضروری ہے۔ ترجمہ از محمد سعید دہلوی
شکستہ دل۔ از سید محمد ہادی مچھلی شہری۔
حصۂ نظم۔ ضامن کنتوری، سجاد عظیم آبادی وغیرہ۔

دسمبر:۔ تذکرۃ الشعراء:۔ میر محمدی بیدار۔ از حسرت
منشائے دارالعلوم۔ ترجمہ از یومن
انجمن ترقی اُردو کا اہم فرض۔ از عزیز مرزا
اثر۔ از مرزا سلطان احمد
ہماری شاعری۔ از سید امجد علی اشہری
بیاض۔ حسرت
مسلمانوں میں نسب کا خیال۔ از محمد اظہر حسن وارثی
حصۂ نظم۔ تسلیم، اثر عظیم آبادی، وفا رام پوری، حسرت، اخگر قاضی پوری، ثاقب، عاصی سیز آبادی، یعقوب خاں۔

ریویو:۔ (۱) اخبار شریف لاہور:۔ ۱۴ صفحے۔ ایڈیٹر جالب دہلوی ("... لیکن پھر بھی خوبی مضامین کے لحاظ سے ہم اُسے اچھا اخبار نہیں کہہ سکتے اور حق بات یہ ہے کہ فرائض اخبار نویسی کو جس خوبی سے اخبار ہندوستانی لکھنؤ ادا کر رہا ہے اُس کی کوئی دوسری مثال اردو اخباروں میں نہیں ملتی ....")

(۲) تحفۂ عثمانی۔ علم و بیان کے متعلق۔ از سید شاہ ابراہیم عفو۔ حیدر آباد دکن۔

(۳) مشیر باطن۔ از مرزا سلطان احمد خاں ("مشیر باطن اور مرزا صاحب کی دوسری تصنیف ریاض الاخلاق دونوں اُردو تالیف و تصنیف کا اچھا نمونہ ہیں۔ ریاض الاخلاق دلچسپ اخلاقی مضامین کا مجموعہ ہے۔")

۱۹۰۴ء (جلد ۲)

جنوری:۔ تذکرۃ الشعراء: قائم۔

قوم عاد کی تاریخ، ان کے سلاطین، اُن کا مذہب اور اُن کی زبان - از محمد حلیم انصاری ردولوی

بادلوں کے اسرار (ماخوذ از رسکن) از محمد سعید دہلوی

فنِ طب (ترجمہ از مقدمہ ابن خلدون) از حیات الحسن رضوی موہانی

ایک خط، ایک طالب علم کے نام جو اپنے حافظہ کے خراب ہونے کی شکایت کرتا تھا (ترجمہ از ہمبرٹن)

از محمد عبدالرحمٰن آمیر (لاہور)

موت - از ابوالکمال سید محمد علی اُمید امیٹھوی

ریاض وحالی - از تنقید (ریاض الاخبار میں حکیم برہم نے حالی کے کلام پر "چند بجا اعتراض" کئے تھے ۱۳ر دسمبر ۱۹۰۳ء کے پرچہ اخبار میں اس کا جواب نکلا جس میں حالی کے مقابلہ میں ریاض کو گرایا گیا۔ اردوئے معلی کا مضمون جواب الجواب ہے)

کلام: اُمید امیٹھوی، جلیل مانکپوری، شاد عظیم آبادی، اصغر علی روحی، صدیق مرادآبادی، امید امیٹھوی

اشتہار: ذوالقرنین بدایوں

اڈیٹوریل نوٹس (۱) مولانا اشہری کے صاحبزادے اپنے والد کی مدد سے انیس اور دبیر کی سوانحعمری تیار کر رہے ہیں۔

(۲) کسی نے اردوئے معلی کے کسی گذشتہ پرچہ میں امیر مینائی مرحوم کی نسبت یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ وہ خاص لکھنؤ کے رہنے والے نہ تھے۔ اس کی بابت جناب جلیل نے حیدرآباد سے تحریر فرمایا ہے کہ مرحوم کا وطن خاص لکھنؤ تھا۔ جوہری محلہ میں آپ کا مکان تھا، جہاں سے غدر کے بعد آپ رام پور تشریف لے گئے۔ یہ محلہ اب موجود نہیں ہے۔

(باقی)

ادبیات

جلوۂ گلفام کو دیکھ

جناب آلم مظفر نگری

عوضِ نالہ سکوتِ دلِ ناکام کو دیکھ — ابتدا دیکھ لی اب عشق کے انجام کو دیکھ
شیشۂ مے کے تحمل کو نہ تو جام کو دیکھ — ساقیٔ بادہ کے ہر جلوۂ گلفام کو دیکھ
انقلابات کے طوفاں سے اُلجھنے والے — مقصدِ سلسلۂ گردشِ ایام کو دیکھ
یہ بھی اک عالمِ کثرت میں ہے درسِ وحدت — آکے بُت خانے میں خاموشیٔ اصنام کو دیکھ
اپنے دامن میں لئے ہے کوئی پیغامِ سحر — جنبشِ پردۂ تاریکیٔ ہر شام کو دیکھ
بڑھتا جاتا ہے تحمل کا سہارا لے کر — امتحاں گاہِ وفا میں دلِ ناکام کو دیکھ
کر دیئے ہیں تری شہرت میں اضافے لاکھوں — اس وفائے کرمِ عاشقِ بدنام کو دیکھ
بے وفائیٔ زمانہ تو مسلّم ہے ۔ مگر — تو بھی انصاف سے اپنی روشِ خام کو دیکھ
ایک ہی جلوے کو مقصودِ نظر ٹھہرا لے — دیکھنے کو تو تجلیٔ سرِ بام کو دیکھ
تشنہ لب کوئی نہیں میکدۂ عالم میں — بخششِ بادہ فروشِ سحر و شام کو دیکھ
بے خبر گوشہ نشینی میں ہے تسکینِ حیات — پُر سکوں ہے کہ نہیں ۔ دُردِ تہِ جام کو دیکھ
بوالہوس گرتے ہیں دانہ پہ انھیں گرنے دے — زیرِ دانہ ہے جو پوشیدہ تو اس دام کو دیکھ

جستجو جن کو ہے منزل کی انھیں چھوڑ آلم
تو کسی سالکِ آزردۂ انجام کو دیکھ

تبصرے

علمائے ہند کا شاندار ماضی ۔ جلد چہارم ۔ از مولانا سید محمد میاں ناظم جمعیۃ علمائے ہند ۔ تقطیع خورد۔ ضخامت ۵۰۷ صفحات ۔ کتابت و طباعت بہتر ۔ قیمت مجلد سات روپے ۵۰ نئے پیسے ۔ پتہ : الجمعیۃ بکڈپو دہلی ۶

یہ کتاب مولانا سید محمد میاں کی مشہور کتاب علمائے ہند کا شاندار ماضی کا حصہ چہارم ہے جو ۱۸۵۷ء کے جہادِ حریت و استخلاصِ وطن کے تذکرہ کے لئے مخصوص ہے ۔ آزادی کے بعد سے اب تک مختلف زبانوں میں سرکاری اور غیر سرکاری طور پر اس موضوع پر متعدد ضخیم اور مختصر کتابیں شائع ہو چکی ہیں ان میں سب سے زیادہ ضخیم کتاب وہ ہے جو ۱۸۵۷ء کے نام سے ڈاکٹر ایس ۔ این ۔ سین نے حکومت کی ایما سے لکھی ہے ۔ اس کے بعد دوسرا نمبر پروفیسر مزمدار کی کتاب کا ہے ۔ اول الذکر کتاب میں ۱۸۵۷ء کے ہنگامہ کو ایک منظم تحریک آزادی مانا گیا ہے مگر اس میں مسلمان جانبازوں کا تذکرہ آٹے میں نمک کے برابر ہے ۔ دوسری کتاب میں اسے سرے سے کوئی تحریک ہی تسلیم نہیں کیا گیا اور اسے محض وقتی جوش و خروش کا نتیجہ قرار دیا گیا ہے ۔ علاوہ ازیں مصنف نے بہادر شاہ ظفر کی حب الوطنی سے بھی انکار کیا ہے اس کا جواب ڈاکٹر مہدی حسن نے اپنی محققانہ کتاب "Glimpses of Bahadur shah II and his age" میں دیا ہے ۔ لیکن جہاں تک اس تحریک میں علماء کی شرکت اور جانبازانہ قیادت کا تعلق ہے اس کا تذکرہ ان میں سے کسی کتاب میں نظر نہیں آتا پھر تحریک کے اصل اسباب و دواعی کیا تھے ؟ ہر مصنف نے اپنے مذاق کے مطابق ان کی تشریح و توضیح کی ہے لیکن علماء کا اس میں شرکت سے کیا مقصد تھا ؟ اور یہ تحریک کس طرح ایک خالص عوامی تحریک تھی ؟ اس پر کسی کی نگاہ نہیں پڑی ہے ۔ یہ کتاب انہیں دو خلاؤں کو پُر کرنے کی غرض سے تالیف کی گئی ہے ۔ چنانچہ مولانا نے پہلے تحریک کی حیثیت اور اس کے وجود و اسباب پر گفتگو کی ہے اور اس سلسلہ میں بڑی خوبی سے اُن اعتراضات کا جواب دیئے گئے ہیں جو بعض کوتاہ نظروں نے اس پر کئے تھے ۔ اس کے بعد دہلی اس کے مضافات، ضلع مظفر نگر و سہارن پور، روہیلکھنڈ اور ضلع بدایوں کے اُن مجاہدین کا کسی کا طویل اور کسی کا مختصر تذکرہ ہے

جنھوں نے اس تحریک کو کامیاب بنانے کے لیے جان کی بازی لگادی اس میں شک نہیں کہ کتاب بڑی محنت اور عرق ریزی سے مرتب کی گئی ہے اور مطبوعہ کتابوں کے علاوہ چند قلمی رسالوں سے بھی مدد لی گئی ہے اس لیے عام قارئین کے علاوہ اس عہد کی تاریخ کے طالب علم کے لیے اس کا مطالعہ ضروری ہے۔ اگرچہ لائق مولف چونکہ خود بلند پایہ مجاہد حریت ہیں اس لیے اُن کا اسلوب تحریر بجائے مورخانہ کے خطیبانہ ہے۔ اس کے علاوہ کتاب مرتب اور منتظم بھی نہیں کہیں کا ذکر کہیں پایا جاتا ہے۔ تاہم کتاب کی افادیت اور جامعیت سے انکار نہیں ہوسکتا ارباب ذوق کو اس کی قدر کرنی چاہیئے۔

رئیس الاحرار - مرتبہ جناب عزیزالرحمٰن صاحب جامعی تقطیع کلاں ضخامت ۲۷۰ صفحات کتابت وطباعت بہتر، قیمت پانچ روپے پتہ:۔ تعلیمی سماجی مرکز بارہ دری شیر افغان بلیماران دہلی ۶ (۲) مکتبہ برہان اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶۔

مولانا حبیب الرحمٰن لدھیانوی مشہور عالم، پُرجوش مقرر اور ایک بلند پایہ مجاہد اور استخلاص وطن کی تحریک کے نہایت سرگرم کارکن اور لیڈر تھے اس راہ میں انھوں نے بڑی بڑی تکلیفیں اٹھائیں اور قید و بند کی سخت ترین صعوبتیں برداشت کیں، تحریک خلافت سے لیکر حصول آزادی تک ہر منزل میں وہ نمایاں اور صف اوّل کے زعماء میں شمار ہوتے رہے۔ آزادی کے بعد اپنے وطن لدھیانہ سے اُجڑ کر دہلی میں آبسے تھے اور یہیں ستمبر ۱۹۵۶ء میں وفات پائی۔ اس زمانہ میں اُنھیں قرآن مجید اور تصوف سے بڑا شغف ہوگیا تھا اور اکثر و بیشتر انھیں میں مشغول رہتے تھے۔ زندگی بالکل قلندرانہ اور درویشانہ رکھتے تھے۔ گذر بسر محض توکل پر تھی۔ پھر مولانا ان خصوصیات میں منفرد نہیں تھے بلکہ اُن کا پورا خاندان اور اجداد و اسلاف سب ہی علم و فضل کے ساتھ مجاہدانہ اوصاف و کمالات کے حامل تھے۔ زیر تبصرہ کتاب مولانا کے فرزند عزیز کے قلم سے اُن کی سوانح حیات ہے لیکن جیسا کہ کتاب کے سرورق پر لکھا بھی ہے اس میں دراصل مولانا کی سیاسی زندگی کے خط و خال کو ہی زیادہ نمایاں کیا گیا ہے۔ چونکہ موصوف کا تعلق کانگریس، تحریک خلافت اور مجلس احرار۔ ان سب جماعتوں سے رہا ہے اس لئے یہ کتاب ان تحریکوں کی اور لدھیانہ کی علمی و سیاسی تاریخ بھی ہے۔ کانگریس، لیگ اور تحریک خلافت کے مشاہیر سے مولانا کی جو خط و کتابت ہوتی تھی اور مرحوم نے وقتاً فوقتاً جو تقریریں کیں، اخبارات کو

بیانات دیئے یا صدارتی خطبے پڑھے وہ سب بھی اس میں درج کر دیئے گئے ہیں اس لئے متعدد تحریکوں سے متعلق یہ کتاب ایسی تاریخی دستاویز ہے جن سے بعض نہایت اہم معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ مولانا کے چند فوٹو اور بعض تحریروں اور خطوط کے عکس بھی اس میں شامل ہیں۔ کتاب بحیثیت مجموعی معلومات افزا اور مفید ہے لیکن سرسید کے بارے میں اس میں جو لب ولہجہ اختیار کیا گیا ہے وہ نامناسب ہے۔ سرسید کو کسی زمانہ میں لوگوں نے خواہ کچھ کہا ہو لیکن آج بھی جبکہ اُن کی شاندار قومی خدمات کے نتائج ہر مسلمان کے سامنے ہیں مرحوم کے بارہ میں وہی پُرانی بات دُہرانا سلامت روی سے بعید ہے، کتاب میں بعض کتابت کی فاش غلطیاں بھی رہ گئی ہیں مثلاً ص ۳۱۰ سطر ۱۴ و ۱۵ میں ۱۹۴۹ء کی جگہ ۱۹۴۷ء ہونا چاہیئے۔

کاروانِ وطن از جناب تلوک چند صاحب محروم تقطیع کلاں ضخامت ۱۴۴ صفحات کتابت و طباعت بہتر قیمت مجلدہ 5/7 پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نئی دہلی۔

حضرت محروم ہماری پُرانی نسل کے مشہور قادر الکلام اور بلند پایہ شاعر ہیں۔ موصوف کے کلام کے دو مجموعے "گنج معانی" اور "رباعیاتِ محروم" شائع ہو کر عوام و خواص سے خراجِ تحسین وصول کر چکے ہیں۔ یہ اُن کے کلام کا تیسرا مجموعہ ہے جو اُن کی قومی و وطنی نظموں، غزلوں اور قطعات پر مشتمل ہے۔ اس کے دو حصّے ہیں، پہلا حصّہ "فریادِ جرس" حصولِ آزادی کی نظموں پر شامل ہے اور دوسرا حصّہ جو منزل کے نام سے موسوم ہے اس میں آزادی سے لے کر اب تک کا کلام درج ہے۔ اگرچہ موصوف کو ہر صنفِ شاعری پر پُوری قدرت ہے اور زبان و بیان، آدابِ فن کی رعایت اور رموزِ سخندانی سے ماہرانہ واقفیت کے اعتبار سے وہ اُستادِ سخن کی حیثیت رکھتے ہیں لیکن اُن کو سب سے زیادہ فطری اور طبعی مناسبت قومی شاعری سے ہے، چنانچہ اس مجموعہ میں اُن کی پہلی نظم جو اُنھوں نے ۱۹ برس کی عمر میں کہی تھی اور جس میں اُن کا جذبۂ بے قرارِ آزادی وطن مصرعہ مصرعہ سے عیاں ہے اس دعویٰ کا روشن ثبوت ہے۔ کلام کے اس حصّہ میں شاعر نے ملک کی عظمت و اہمیت، آزادی کی ضرورت، غلامی کی مصیبت، جاں نثارانِ وطن اور زعمائے ملک کی خدمات، ہندو مسلم اتحاد، تحریکِ خلافت و تحریک کانگریس، ان تمام چیزوں پر بھرپور اظہارِ خیال کیا ہے اور ہر جگہ آدابِ شاعری کی رعایت کے ساتھ اُن کا سوزِ پنہاں صاف نمایاں ہے۔ پھر کمالِ سخنوری کے ساتھ شاعر کے پہلو میں جو دل ہے وہ کس قدر

شریف، حساس اور پاکیزہ طینت ہے اُس کا اندازہ اس طویل نظم سے ہوتا ہے جو انھوں نے اپنا وطن (پاکستان) ہمیشہ کے لئے چھوڑتے ہوئے کہی تھی۔ اس میں شاعر نے اپنے وطن کو دعائیں بھی دی ہیں۔ چنانچہ آخری شعر ہے۔

خیر سے تجھ کو محبت اور شر سے عار ہو　　　تاکہ پاکستان کہلانے کا تو حقدار ہو

شروع میں موصوف کے لائق فرزند جگناتھ صاحب آزاد نے ایک مقدمہ لکھا ہے جس میں اپنے والد ماجد کی شاعری کے مختلف ادوار اور اُن کی شاعرانہ زندگی کے مختلف گوشوں پر روشنی ڈالی ہے۔ ادبی اور تہذیبی اور تاریخی حیثیت سے یہ مجموعہ ہر صاحبِ ذوق کے مطالعہ کے لائق ہے۔

کنوز القرآن ۔ از جناب قاضی مظہر الدین احمد صاحب بلگرامی لیکچرر شعبۂ دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڈھ تقطیع کلاں، ضخامت ۱۲۵ صفحات، کتابت وطباعت اور کاغذ اعلیٰ، قیمت مجلد ع۲؎ ۔ پتہ :۔ مکتبہ برہان اردو بازار دلی ۔

اگرچہ ضخامت کے لحاظ سے یہ کتاب مختصر ہے لیکن ہے بہت مفید اور سبق آموز۔ اس میں لائق مؤلف نے ۵۰ عنوانات پر جو عبادات۔ اخلاق۔ سیرت واعمال اور عقائد سے متعلق ہیں قرآن مجید کی آیات کو حسن سلیقہ سے مرتب کیا ہے اور ساتھ ہی ان آیات کا اردو اور انگریزی دونوں زبانوں میں ترجمہ نقل کیا ہے پھر اس پر بس نہیں بلکہ دونوں زبانوں کے حواشی میں آیاتِ متعلقہ کی تشریح و توضیح بھی کرتے گئے ہیں۔ انگریزی ترجمہ اور حواشی زیادہ تر مسٹر عبداللہ یوسف علی مرحوم کے ترجمہ سے ماخوذ ہیں۔ اردو ترجمہ اور حواشی خود لائق مرتب کی کاوش کا نتیجہ ہیں جو سہل اور شگفتہ زبان میں کئے گئے ہیں۔ قرآن مجید کے ان جواہر پاروں کو سمجھ کر پڑھنے سے ایک شخص کتاب مبین کی ہمہ گیر تعلیمات کی اصل روح اور اس کی اسپرٹ سے آشنا ہو سکتا ہے۔ اس لئے صرف مسلمان نہیں بلکہ غیر مسلموں کو بھی اس کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔ تعلیمی حیثیت سے یہ کتاب اس لائق ہے کہ اسکولوں اور کالجوں کے نصابِ درس میں شامل کی جائے۔

اکتوبر ۱۹۶۱ء

بُرہان

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی، مذہبی اور ادبی ماہنامہ

"بُرہان" کا شمار اوّل درجے کے علمی، مذہبی اور ادبی رسالوں میں ہوتا ہے اس کے گلدستے میں نفیس اور بہترین مضمونوں کے پھول بڑے سلیقے سے سجائے جاتے ہیں۔ نونہالانِ قوم کی ذہنی تربیت کا قالب درست کرنے میں "بُرہان" کی قلم کاریوں کا بہت بڑا دخل ہے۔ اسکے مقالات سنجیدگی، متانت اور زورِ قلم کا لاجواب نمونہ ہوتے ہیں۔ اگر آپ مذہب و تاریخ کی قدیم حقیقتوں کو علم و تحقیق کی جدید روشنی میں دیکھنا چاہتے ہیں تو ہم آپ سے بُرہان کے مطالعے کی سفارش کرتے ہیں، یہ علمی اور تحقیقی ماہنامہ اکیسؔ سال سے پابندیِ وقت کے ساتھ اس طرح شائع ہوتا ہے کہ آج تک ایک دن کی تاخیر نہیں ہوئی۔

"بُرہان" کے مطالعہ سے آپ کو "ندوۃ المصنفین" اور اُس کی مطبوعات کی تفصیل بھی معلوم ہوتی رہے گی، آپ اگر اس ادارے کے حلقۂ معاونین میں شامل ہوجائیں گے تو بُرہان کے علاوہ اُس کی مطبوعات بھی آپ کی خدمت میں پیش کی جائیں گی۔

صرف "برہان" کی سالانہ قیمت چھ روپے۔ دوسرے ملکوں سے گیارہ شلنگ

حلقہ معاونین کی کم سے کم سالانہ فیس تیسؔ روپے

مزید تفصیل دفتر سے معلوم کیجئے

بُرہان آفس اُردو بازار جامع مسجد دہلی

حکیم مولوی محمد ظفر احمد پرنٹر و پبلشر نے الجمعیۃ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر برہان دہلی سے شائع کیا۔

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

مرتب

سعید احمد اکبرآبادی

برہان

شمارہ ۵	جمادی الآخر ۱۳۸۱ھ مطابق نومبر ۱۹۶۱ء	جلد ۴۷

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

دار العلوم دیوبند نہ صرف انڈوپاک میں بلکہ پورے ایشیا میں اسلامی و دینی علوم وفنون کی سب سے بڑی اور عظیم الشان درسگاہ ہو، عالم اسلام کا کوئی گوشہ ایسا نہیں ہو جہاں اس کا فیض نہ پہونچا ہو اور اس کے تعلیمیافتہ موجود نہ ہوں، اس بنا پر یہ درسگاہ مسلمانوں کی متاعِ عزیز ہے، جس پر وہ فخر بھی کرتے ہیں اور جسے دل و جان سے عزیز رکھتے ہیں، مسلمانانِ عالم کو اس کے ساتھ جذباتی عقیدت اور محبت ہو، اسی بنا پر اس کا وجود جس ملک میں بھی ہوتا تاریخی اور ثقافتی حیثیت سے اس ملک کی حکومت کے لئے (خواہ وہ سرتاسر غیر مسلم ہی ہوتی) لائقِ افتخار و سزاوارِ توجہ خصوصی ہوتا، پھر ہندوستان کے لئے دار العلوم دیوبند کی گذشتہ تاریخ کا یہ پہلو بھی نہایت اہم ہے کہ اس درس گاہ کے جلیل القدر اساتذہ اور عمائد نے اور یہاں کے فارغ التحصیل علمار نے جمعیۃ علمار ہند کے عنوان سے ملک کے لئے حصولِ آزادی کی جدوجہد میں کانگریس کے ساتھ شریک ہو کر عملی حصہ لیا ہے اور اس راہ میں جو قربانیاں دی ہیں، شدید قسم کی تکلیفیں اور مصیبتیں حکومتِ وقت اور آخر میں خود اپنے برادرانِ اسلام کے ہاتھوں اٹھائی ہیں وہ تاریخ آزادیٔ ہند کا ایسا روشن باب ہیں کہ دار العلوم کا بڑے سے بڑا مخالف اور دشمن بھی اُن سے انکار کی جرأت نہیں کر سکتا

دار العلوم دیوبند نے کانگریس کی تحریک آزادی میں روح اور توانائی پیدا کی ہو، مسلمانوں کو بکثرت اُس میں شریک کر کے کانگریس کو اس قابل بنایا ہو کہ وہ اپنے تئیں ملک کے تمام فرقوں کی نمائندہ سیاسی جماعت کہلائے اس طرح اُسی نے قومی اتحاد یعنی نیشنل انٹگریشن کی راہ میں جو رول ادا کیا ہو وہ بجائے خود جہاں بہت اہم ہے، ایک اس بات کی بھی روشن دلیل ہے کہ مسلمان جس قدر اپنے مذہب کا پابند اور اسلامی احکام کا پیرو اور دینی تعلقات سے باخبر ہوگا اُسی قدر وہ دوسروں کا محبوب، وطن اور ملک کا دوست اور سچا خادم ہوگا

وہ غیر مسلموں کے ساتھ مل جل کر رہے گا اور خود اُن کی خدمت کو اپنا فرض جانے گا۔

اس موقع پر اس واقعہ کا ذکر بے محل نہ ہوگا کہ ایک مرتبہ پنڈت سُندرلال جی نے بیان فرمایا " میں گاندھی جی کے پاس بیٹھا ہوا تھا، باتوں باتوں میں کہنے لگے " سندرلال! بھئی! جو روحانیت مولانا حسین احمد میں ہے وہ کسی میں نہیں ہے جب کبھی مولانا حسین احمد کے پاس بیٹھتا ہوں مجھے ہمیشہ بڑی خوشی ہوتی ہے اور میں اُن کی طرف کشش محسوس کرتا ہوں " اس کے بعد فرمایا " مذہب اگر یہ روحانی کشش پیدا نہ کرے تو وہ مذہب ہی کس کام کا ہے ؟ ۔ علاوہ ازیں چند برس ہوئے محترم صدر جمہوریۂ ہند جو خود بڑے مذہبی انسان ہیں ' دیوبند تشریف لے گئے تھے تو انھوں نے بھی اس درسگاہ کو خراجِ تحسین و عقیدت پیش کیا تھا اور اس کی علمی و دینی خدمات کے ساتھ اس کے ملکی و وطنی کارناموں کا بھی مسرت کے ساتھ تذکرہ فرمایا تھا

انگریزوں کے زمانہ میں دارالعلوم کے دشمنوں نے اُس پر جہاں طرح طرح کے الزام لگائے اُن میں سب سے بڑا الزام یہ تھا کہ دارالعلوم میں جہاد کی تعلیم دی جاتی ہے اور طلباء کو انگریزوں کے خلاف لڑنے کے لئے ہتھیار چلانا سکھایا جاتا ہے حکومت کی طرف سے اس کی تحقیقات ہوئیں اور جب اس الزام کا کوئی ثبوت نہ ملا تو حکومت مطمئن ہوگئی۔ لیکن اب ملک آزاد ہے۔ ایک قومی اور سیکولر حکومت قائم ہے تو ہندو فرقہ پرستوں نے اپنے اغراض و مقاصدِ فاسدہ کی تکمیل کے ارادے سے کہنا شروع کیا ہے کہ دارالعلوم ملک و وطن کے خلاف سرگرمیوں کا مرکز ہے اور جنبیں وچناں ہے

ان لوگوں کو معلوم ہونا چاہیے کہ دارالعلوم کی پوری زندگی ایک کھلی کتاب کی مانند ہے، ہر شخص کو ہر وقت حق حاصل ہو کہ جب چاہے اسے جاکر دیکھے اور جس معاملہ کی تحقیق ضروری سمجھے اُس کی تحقیق کرلے لیکن اس قسم کی الزام تراشیوں سے اُن کا مقصد کبھی حاصل نہیں ہوسکتا۔ مولانا محمد علی مرحوم نے اسی جیسے

موقع کے لئے فرمایا تھا:۔

یہ نور خدا کا ہے بجھائے نہ بجھے گا
کچھ دم ہے اگر تجھ میں تو آ تو بھی بجھا دیکھ

پچھلے دنوں مسلم یونیورسٹی علی گڈھ کے متعلق پارلیمنٹ، راجیہ سبھا اور اخبارات میں جو ہنگامہ آرائی رہی ہے اس میں بار بار اس بات کو دہرایا گیا ہے کہ یونیورسٹی کے تمام اخراجات کا تکفل گورنمنٹ کر رہی ہے اس لئے گورنمنٹ کو یہ کرنا چاہیئے اور وہ کرنا چاہیئے۔ لیکن جہاں تک دارالعلوم دیوبند کا تعلق ہے یہ بات واضح رہنی چاہیئے کہ دارالعلوم کے مقدس بانی کی وصیت اور اس کے اکابر کے تعامل کی وجہ سے دارالعلوم ایک پیسے کے لئے بھی حکومت کا شرمندۂ احسان نہیں ہے، وہ صرف مسلمانوں کی امداد واعانت سے چل رہا ہے اس لئے اس عظیم دینی واسلامی درس گاہ کے متعلق کوئی شخص وہ دھمکی نہیں دیسکتا جو علی گڈھ یونیورسٹی کے متعلق بار بار دی گئی ہے۔ دارالعلوم مسلمانوں کا دینی خود مختار ادارہ ہے اور اس کے نظم ونسق میں کسی بیرونی مداخلت کو گوارا نہیں کیا جاسکتا۔

اس سلسلہ میں ہم اربابِ دارالعلوم سے بھی یہ درخواست کریں گے کہ وہ فرقہ پرستوں کی ریشہ دوانیوں سے ہوشیار ضرور رہیں لیکن اس پر ان کو نہ زیادہ پریشان ہونے کی ضرورت ہے اور نہ فرقہ پرستوں کی ژاژ خواہی اس قابل ہے کہ اس کو غیر معمولی اہمیت دی جائے۔ دارالعلوم کی تاریخ میں بدخواہوں کی اس قسم کی کوششیں برابر جاری رہی ہیں لیکن دارالعلوم نے ہمیشہ خاموشی کے ساتھ ان کا مقابلہ کیا ہے اور اس چیز کو اپنے وقار کے خلاف سمجھا کہ پتھر کا جواب پتھر سے دے۔ البتہ ہاں یہ ضرور ہے کہ اس ملک میں آزادی کے بعد جو نئے حالات پیدا ہوئے ہیں اُن کی روشنی میں وہ اپنے نصاب میں ایسی تبدیلی پیدا کریں جو اس ملک کے ذہنی تقاضوں کے ساتھ ہم آہنگ ہو۔

ہندوستان کے متعلق جاحظ کی اجمالی معلومات کا تفصیلی مطالعہ

جناب ڈاکٹر ابو النصر محمد خالدی صاحب ۔ حیدرآباد دکن

(۵)

ہندوؤں کے جائز و ناجائز جنسی تعلقات کے بارے میں جاحظ نے جو کچھ ثبت کیا ہے اردو تہذیب اس کو اپنا لباس مستعار دینے کے لئے تیار نہیں معلوم ہوتی۔ یہاں اس کو اصل الفاظ ہی میں درج کرنے کا مقصد ہندوؤں کی اس خصوصیت سے دلچسپی رکھنے والوں کو ایک ایسے شخص کی شہادت سے روشناس کرانا ہے جو نہایت بے لاگ و محتاط تھا تاریخی وثیقہ ہونے کی حیثیت سے یہ اپنی اہمیت آپ ہی ظاہر کر رہا ہے۔

قال ابو العباس ۔ ختن ابی اسحاق ابراهیم بن سیار النظام: اعرف الحظوة من خلوة النساء۔ لا یکون الحظ الا فی نتاج شکلین متباینین فالتقاؤهما هو الاکسیر المودی الی الخلاص: وهو ان تُزاوِج بین هندیة وخراسانی فانها لا تلد الا الذهب الابریز ولکن احرس ولدها ، ان کان الولد انثی فاحذر علیها من شدة لُواط رجال خراسان وزناءِ نساء الهند ، واعلم ان شهوتها للرجال علی قدر حُظوتها عندهم واعلم انها ستُساحِقُ النساءَ علی اعراقِ الخراسانیة وتزنی بالرجال علی اعراق الهند ، واعلم انه مما یزید فی زناها ومساحقتها معرفتها بالحظوة عند الزُناة وبالحظ عند السحاقاة (۱۷۵)

وزعم جناب بن الخنشخاش القاضی، انه احصی فی قریة (واحدة) النساء المختونات والمعبرات ، فوجد اکثر العفائفِ مستوعَبات واکثر الفواجر معبرات ، وان نساء الهند والروم وفارس انما صار الزنا وطلب الرجال فیهن اعم ، لان شهوتهن للرجال اکثر ولذلك

اتخذ الہند دُوَر الزوانی - قالوا: ولیس لذلک علّۃ الا وفارۃ البظر والقلفۃ،

والہند توافق العرب فی کلّ شیٔ الاّ فی ختان النساء والرجال ودعاھم الی ذلک

تعمقھم فی توفیر حظ الباہ - قالوا: ولذلک اتخذوا الادویۃ وکتبوا فی صناعۃ الباہ

کتبا ودرسوھا الاولادَ (۱۷۶)

۱۳

آپ نے بھی پڑھا یا سُنا ہو گا کہ عربوں کو اپنی زبان پر ایسا غرہ تھا کہ وہ اپنے سوا بقیہ سبھوں کو بے زبان اور گونگا سمجھتے تھے۔ اس دعوے کا صحیح یا غلط ہونا تو وہی شخص بتا سکتا ہے جو دو تین ترقی یافتہ زبانوں کے علاوہ عربی ادب پر بھی کماحقہٗ عبور رکھتا ہو۔ ہم جیسے عامی اتنا تو یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ اسلام آنے کے بعد عربوں ہی نے اس ادعا کو مبالغہ آمیز قرار دیا۔ عربی ادبؔ کے امام اعظم ابو عثمان عمر بن بحر جاحظ ہی کو دیکھئے، اپنی لاثانی ولافانی کتاب البیان والتبیین میں (تبیّن بروزن تخیّل وتیقّن نہ کہ بروزن تفصیل وتشریح) زبان آوری اور بلاغت میں رومیوں، فارسیوں اور ہندیوں کو بھی عربوں کا بڑی حد تک ہمسر و ہم پلّہ بتاتے ہیں، صاف صاف لکھا کہ اقوامِ عالم میں جو قومیں قابلِ شمار (فقط) اور اخلاق و ادب، حکمت اور علم میں ممتاز ہیں وہ صرف چار ہی ہیں۔ عرب و ہند اور فارس و روم پھر رومیوں اور فارسیوں وغیرہ کا نظریۂ بلاغت کا ذکر غالباً غیر اہم سمجھ کر ایک ایک دو دو سطروں میں ختم کر کے ہندیوں کا نظریہ تفصیل سے نقل کیا ہے اور آخر میں ایک قدیم ہندی عالم کے لکھے ہوئے بقامت کہتر لیکن بقیمت بہتر رسالہ کا عربی ترجمہ دیا ہے۔ جاحظ کا نقل کردہ یہ صحیفہ اجمالی ہونے کے باوجود جتنا ماقلّ و دلّ ہے اس کا اندازہ تو غور سے پڑھنے والے قاری کر ہی لیں گے اس لئے انھیں اس طرف متوجہ کرنا چنداں ضروری نہیں معلوم ہوتا البتہ بلاغ و بلاغت کا فرق پیشِ نظر رہنا غالباً نامناسب نہ رہے گا۔

بلغ یبلغ بلوغاً بلاغاً (باب نصر)، کسی شے تک پہونچنا خصوصاً مطلوب و مقصود تک۔ خواہ یہ مادی ہو یا غیر مادی بلغ یبلغ بلاغۃ (باب کرم): پہونچنے والا ہونا یعنی ان اسباب و وسائل کا ہونا جو مقصود تک پہونچا سکیں۔ بلاغ و بلاغت کے اس فرق کے باوجود بعض مرتبہ بلاغت بطور توسیع بلاغ کے معنی میں

بھی مستعمل ہیں لیکن سیاق و سباق سے صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ کہاں کونسے معنی مراد ہیں۔

چونکہ انسان اپنی مقصد برآری کے لئے اپنا ما فی الضمیر دوسروں تک اکثر و بیشتر زبان (نطق کلام) کے ذریعہ پہونچاتا ہے اس لئے اس وسیلہ کے عناصر یا اجزار (بلاغت) جتنے زیادہ موزوں و مناسب ہونگے پہنچ یعنی بلاغ کا نفوذ و تاثیر بھی اتنی ہی زیادہ اور یقینی ہوگی۔ جب یہ کہا جاتا ہے فلاں کلام بلیغ ہے تو اس کا مفہوم ہوگا وہ کلام باعتبار مقصد برآری مفید، باعتبار اقدار انسانی اچھا اور باعتبار جمال خوب ہے۔

بلاغت کے ہندی نظریوں کی جو تفصیل آگے آرہی ہے اس میں حسب توقع بار بار "الفاظ" کا ذکر آئے گا مثلاً یہ کہ لفظ موقع کے لحاظ سے موزوں اور محل کے لحاظ سے مناسب ہو وغیرہ۔ اس لئے سب سے پہلے الفاظ کے متعلق ہندیوں کی رائے معلوم کرنے کا اشتیاق برمحل ہے۔ قاریوں کو یہ معلوم کر کے خوشی ہوگی کہ اس سلسلہ میں جاحظ نے ہندیوں کی رائے اپنی کتاب الحیوان میں ہمارے لئے محفوظ کر دی ہے اور یہ اس نے البیان سے پہلے قلمبند کی تھی۔ محولہ وثیقہ کا تشریحی ترجمہ یہ ہے۔

اہل ہند کا خیال ہے کہ الفاظ کی شکل و صورت اور ان کا صوت و آہنگ لوگوں کے کام و دہن کی ساخت اور ان کے طبعی ماحول کا نتیجہ ہوتے ہیں اور وقت و مقام کی ضرورت کے مطابق ان میں مناسب تبدیلی ہوتی رہتی ہے اور کسی زبان کے ذخیرۂ الفاظ کی قلت و کثرت دراصل اس زبان کے بولنے والوں کی ضرورتوں پر منحصر ہے۔ باعتبار نوعیت جس قوم کی ضرورتیں جتنی زیادہ ہوں گی اشیار بھی اتنی ہی زیادہ پیدا ہوتی جائیں گی اور اشیا کی کثرت، اسمار کی کثرت کا سبب بنے گی۔ اس طرح اشیار کی کثرت سے ان کے تعامل میں زیادتی ہوگی اور تعامل کی کثرت افعال کی کثرت کا موجب ہوگی اور اس سے افہام و تفہیم کی سہولت بڑھتی جائے گی۔ اور جب اشیار کا علم بڑھتا جائے گا تو غور کرنے اور سوچنے کا دائرہ بھی لامحالہ وسیع ہوتا جائے گا اور غور و فکر میں زیادتی سے فکر میں وسعت کے ساتھ اس کی گہرائی بھی بڑھتی جائیگی۔"

الفاظ کے متعلق ہندیوں کے یہ خیالات جب عرب ادیبوں کے سامنے آئے تو قدرتاً انھیں ہندی بلاغت کے اصول و مبادی جاننے کا شوق پیدا ہوا چنانچہ وہ ان ہندی عالموں کی طرف رجوع ہوئے جو اس وقت بغداد میں موجود تھے۔ غالباً بیت الحکمۃ میں مختلف عالموں اور ادیبوں کی محفل جمی ہوئی تھی کہ ایک عرب

ادیب نے ایک ہندی عالم سے پوچھا: آپ کے یہاں بلاغت کا کیا مفہوم ہے؟ اس ہندی نے کہا: مقصد کی جانب واضح راہ نمائی، وقت کی مناسبت اور مقام کی موزونی سے استفادہ اور غایت کی طرف اشارہ کی خوبی (۱۶۸)

بعض اور ہندیوں سے بلاغت کی تعریف دریافت کی گئی تو انھوں نے کہا کہ مقصد تک پہنچنے کے سارے وسائل کو جمع کرنے والی صرف دو چیزیں ہیں۔ حجت کی بصیرت اور مناسبتِ موقع و موزونیتِ محل کی پہچان۔

بہت سے عالموں کے متفق علیہ طور پر بیان کی ہوئی یہ تعریف اتنی مجمل بلکہ مختصر تھی کہ مبہم معلوم ہوتی تھی اس لئے اس کی توضیح ایک دوسرے ہندی عالم نے اس طرح کی ہے:

حجت کی بصیرت اور مناسبتِ موقع و موزونیتِ محل کی پہچان کا مفہوم یہ ہے کہ مقصد کا واضح اظہار کرنے کی بجائے کنایہ سے کام لیا جائے بشرطیکہ اظہار کی راہ دشوار گذار و ناہموار نظر آئے۔ اظہار سے صرفِ نظر کرنا بارہا حصولِ مقصد میں نہایت موثر اور کامیابی میں حد درجہ یقینی ثابت ہوتا ہے۔ اسی ہندی حکیم نے ایک دوسرے موقع پر وضاحت کی کہ:-

موزوں محل سے فائدہ اٹھانا، گفتگو کے مناسب موقع کو غنیمت جاننا، پیچیدگی یا التباس میں ڈالنے والے موضوع سے کم سے کم گھبرانا، جن الفاظ پر قابو نہ ہو یا جن کے ادا کرنے میں معذوری ہو ان سے کم سے کم دہشت زدہ ہونا بس یہی چیزیں بلاغت کے جملہ اصول و فروع کی جامع ہیں۔

ایک اور موقع پر غالباً اسی ہندی عالم و ادیب نے خطبہ اور خطیب کی جو خصوصیتیں گنائی ہیں حق یہ ہے کہ ان سے بہتر خصوصیتیں بیان کرنا ناممکن نہ سہی، انتہائی دشوار ضرور ہے، وہ کہتا ہے: بلاغت کے مذکورہ صدر وصف کی زینت، اس کی بہا، اس کی شیرینی اور اس کی رونق یہ ہے کہ خطیب خوش شمائل ہو، اس کے الفاظ معنی کے لحاظ سے جامع و مانع، جملے متناسب اور لہجہ صاف ہو۔ اگر اس کے ساتھ عمر، ہیئت، خوش روئی اور طویل خاموشی بھی جمع ہو جائے تو پھر فی الواقع و فی الحقیقت خطبہ و خطیب دونوں کے دونوں کامل و مکمل ہیں ایسے کامل و مکمل کہ علمائے دہر مبہوت اور ادبائے عصر مدہوش ہو کر بے اختیار پکار اٹھیں یہ ہے جادو!

اس ہندی نے خطیب کے جو اوصاف وخصائل بتائے ہیں اُن میں طویل خاموشی کی خصلت جن لوگوں کو بے جوڑ سی معلوم ہوتی ہے وہ ایک دوسرے ہندی کے دو بول سنیں اور سر دھنیں۔

ملئے اس شخص سے جو آدم ہووے ۔۔۔ ناز اس کو کمال پر ذرا کم ہووے

ہو گرم سخن تو گرد آوے ایک خلق ۔۔۔ خاموش رہے تو ایک عالم ہووے

حکمائے ہند کے مندرجہ بالا اقوال جاحظ سے ابوالزبیر نے اپنی عمر کے غالباً آخری زمانے میں نقل کئے تھے ابوالزبیر دوسری صدی ہجری کے ربع اوّل میں کوفہ کے عامل خراج محمد بن حسان کا معتمد و کاتب تھا لیکن بڑی عمر پائی اور مامون کے دورِ خلافت تک زندہ رہا۔ یہی روایتیں جاحظ سے ایک دوسرے کاتب محمد بن ابان نے بھی بغیر کسی کمی بیشی کے بیان کی تھیں۔ دونوں راوی ثقہ معلوم ہوتے ہیں اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ جو اقوال انھوں نے نقل کئے ہیں ہندیوں کی طرف ان کی نسبت مشکوک سمجھی جائے۔

حسب توقع بلاغت کے ان ہندی اصول پر بیت الحکمۃ میں بحثیں ہوئیں۔ بحث میں حصہ لینے والوں میں ممکن ہے ہندی علما بھی موجود ہوں روایت کے الفاظ سے تو ایسا ہی تبادر ہوتا ہے۔ جن عالموں اور ادیبوں نے ان اصول پر اپنی رائیں ظاہر کیں ان میں بیت الحکمۃ کا ناظم ابو عمر سہل بن ہارون (متوفی ایک سو پچھتر ہجری) بھی تھا۔ علم و ادب میں سہل بن ہارون کا مقام اتنا اونچا تھا کہ جو لوگ اس کی رایوں سے اتفاق نہیں کر سکتے تھے وہ بھی اس کے خیالات توجّہ سے سنتے اور اُن کی قدر کرتے تھے شائد اس لئے ہندی اصول بلاغت پر جاحظ نے اس کی تنقید محفوظ کر دی ہے جو اردو میں کچھ اس طرح ہے۔

اگر دو شخصوں نے خطبہ دیا یا گفتگو کی، مباحثہ کیا یا کچھ بیان کیا اور اُن میں ایک خوبصورت و بارونق خوش پوش و صاحب حسب و شرف ہے اور دوسرا حقیر و نحیف، بدہیئت و بدشکل اور گم نام و ناشناسا مگر بلاغت میں ان دونوں کا کلام ہم پلّہ اور حق و صواب میں ہم وزن ہو تو ایک کو دوسرے پر فضیلت دینے میں ممکن ہے کہ دو گروہ ہو جائیں لیکن ان کی اکثریت نحیف و بدشکل کو شریف وجیہ ور بدہیئت کو ذی ہیئت پر ترجیح دے گی۔ حقیر و نحیف سے ان کی خوشنودی اس کے خوش پوش و ذی ہیئت ساتھی کو اس کا ہم درجہ و ہم رتبہ سمجھنے میں مانع ہوگی۔ گم نام و ناشناسا سے ان کی گرویدگی اس پر تعجب کرنے کا باعث ہوگی اور اس

کی شان میں اضافہ اس کی ستائش میں مبالغہ کا سبب بنے گا کیونکہ لوگ اس کو حقیر و بے مایہ سمجھ رہے تھے اظہار و بیان کی اس سے بالکل توقع نہیں رکھتے تھے اور اس پر حسد کرنے کا تو انھیں خیال بھی نہیں آیا تھا، جب اچانک لوگوں نے ایسا کلام سُنا جس کا اُن کو سان وگمان بھی نہیں تھا اور جو بات ظاہر ہوئی وہ اُن کے اندازہ و قیاس کے بالکل خلاف تھی تو اُس کے کلام کا حُسن اُن کے نزدیک دوگونہ ہوگیا اور وہ اُن کی نظروں میں خلاف توقع یکایک بہت بلند ہوگیا کیونکہ جب کوئی شے ایسے مقام پر پائی جائے جہاں وہ عموماً نہیں ہوا کرتی تو زیادہ نادر معلوم ہوتی ہے اور جو شے جتنی زیادہ نادر ہوگی وہ تصور پر اتنی ہی زیادہ اثر انداز ہوگی اور تصور پر جتنی زیادہ اثر انداز ہوگی اتنی ہی زیادہ دلفریب ہوگی اور جتنی زیادہ دلفریب ہوگی اُتنی ہی زیادہ عجیب ہوگی اور جتنی زیادہ عجیب ہوگی اتنی ہی زیادہ بدیع بھی ہوگی۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ بچّوں کی باتوں میں نوادر اور دیوانوں کی بکواس میں ظرائف ہوتے ہیں کیونکہ سامعین ان سے زیادہ لطف اندوز ہوتے اور ان پر زیادہ تعجب کرتے ہیں۔ غریب، بعید کی توقیر اور ندرت و بداعت کی تعظیم انسان کی فطرت میں داخل ہے جو چیزیں انسان کے قابو میں ہیں، اس کی ملکیت میں ہیں، وہ اس کے نزدیک اتنی گراں قدر نہیں ہوتیں جتنی کہ دوسروں کی مملوکہ اشیاء ہوتی ہیں - جو چیزیں اس کے قبضہ میں ہیں ان سے وہ ایسی دلچسپی نہیں رکھتا جیسی کہ قلیل و کمیاب سے رکھتا ہے جو چیزیں اس کے زیر تصرف ہیں اُن سے اُس کو ایسا شغف نہیں ہوتا جیسا کہ شاذ و نادر سے ہوتا ہے۔ اسی لئے تو ہم محلہ کے لوگ اپنے پاس پڑوس کے عالم کی قدر نہیں کرتے دوست احباب آپس میں ایک دوسرے کے ہُنر سے جو استفادہ نہیں کرتے اس کی علّت بھی یہی ہے۔ لوگ نووارد سے دلچسپی لیتے ہیں مگر جو اُن سے دور دور رہتا ہے اُس کے یہاں جایا کرتے ہیں، اس کا سبب بھی یہی ہے جس شخص کے افادہ کا دائرہ زیادہ وسیع ہے اس سے استفادہ بھی زیادہ مشکل نہیں اور جو علم و ہنر میں زیادہ ماہر اور فیض رساں ہے اس کی طرف توجہ نہیں کی جاتی تو اس کی وجہ بھی یہی ہے اسی لئے تو لوگ خاندانی اصالت پر ذاتی شرافت کو اور وراثتی مالدار پر خود کوش دولت مند کو ترجیح دیا کرتے ہیں -

بعض ایسے علماء جو سہل کے مخالف ہوں اور جنھوں نے اس کو نہیں دیکھا اس تنقید سے اس شبہ میں پڑ سکتے ہیں کہ شاید وہ خود حقیر و بدہیئت تھا اسی وجہ سے ہندی حکیم کی رائے کی تردید کی ہے اس لئے جاحظ

نے یہ وضاحت کرنی ضروری سمجھی کہ سہل بذات خود روشن رو، وجیہہ، خوش قامت، مقبول صورت تھا، تجربہ ہونے سے پہلے ہی لوگ فوراً اس کو دیکھ کر اس کے حکیم ہونے کا یقین کر لیتے۔ گفتگو کرنے سے قبل ہی اس کا ذہین ہونا باور کر لیتے، آزمائش کے بغیر ہی اُس کا باریک بیں ہونا سمجھ جاتے اور امتحان کرنے سے پیشتر ہی اس کا شریف ہونا تاڑ لیتے تھے۔ ہندی عالم نے ایک اعلیٰ درجہ کے خطیب کے جو اوصاف گنائے ہیں وہ سب سہل میں موجود تھے لیکن اس کے باوجود اس کے لئے یہی اوصاف ایسی باتیں کہنے میں حارج نہیں ہوئے جنھیں وہ صحیح سمجھتا تھا۔ اس کی انصاف پسندی کی داد دینی چاہیے کہ حقیر کو شریف پر ترجیح دینے کے جو اسباب اس نے بتائے ہیں ان سے خود اس کی تنقیص نکلتی تھی مگر یہ چیز بھی حق گوئی میں اس کے لئے مانع نہیں ہوئی۔

سہل کی تنقید کے سلسلہ میں صرف یہ کہنا ہے کہ اُس نے ہندیوں کے اصول بلاغت سے کوئی اختلاف نہیں کیا بلکہ ہندیوں نے اعلیٰ درجہ کے خطیب کے جو ذاتی و اضافی اوصاف شمار کئے تھے صرف انھیں کے متعلق رائے زنی کی ہے۔

بلاغت کے جس ہندی رسالہ کا اوپر ذکر آیا تھا وہ جاحظ کو اس کے معاصر بزرگ کئی بلند پایہ عالموں کے استاذ اور اپنے فرقہ کے امام ابوالاشعث معمر بن عباد متوفی دو سو پندرہ ہجری نے سنایا تھا، معمر کا بیان ہے کہ یحییٰ بن خالد کے بلائے ہوئے ہندی حکیموں میں بہلہ نامی ایک طبیب سے میں نے ایک روز پوچھا کہ ہندیوں کے یہاں بلاغت کا کیا مفہوم ہے تو اس نے کہا کہ اس موضوع پر قلم بند کیا ہوا ہمارے یہاں (یعنی بغداد میں) ایک صحیفہ موجود ہے لیکن افسوس ہے کہ میں عربی میں اس کا کما حقہٗ ترجمہ نہیں کر سکتا کیونکہ میں اس فن میں کوئی بصیرت نہیں رکھتا اس لئے اس کی خصوصیتوں کی ترجمانی کر سکتا ہوں اور نہ اس کے دقیق معنی اور لطیف مطالب کو بیان کرنا میرے بس کی بات ہے، معمر کہتے ہیں کہ میں نے ہندیوں سے یہ صحیفہ حاصل کیا اور سنسکرت سے ترجمہ کرنے والے مترجموں کے پاس پہونچا۔ ترجمہ سے معلوم ہوا کہ بلاغت کے موضوع پر لکھا ہوا یہ صحیفہ ان معنوں پر مشتمل تھا۔

بلاغ یعنی اثر و تاثیر کے لئے سب سے پہلے اس کے اسباب کا فراہم ہونا ضروری ہے (جو اسباب

وہبی اور خلقی ہیں وہ یہاں غیر متعلق ہیں کیونکہ ان کی ضرورت بالبداہت ثابت ہے کسی اسباب بہت سے ہیں)
ازاں جملہ خطیب کے دل کی مضبوطی، اس کے اعضا کا سکون، اس کے چہرہ کے اتار چڑھاؤ میں کمی اور اس کے
بشرہ پر تغیر کی قلت نہایت ضروری ہے (خطیب کو پریشان، دہشت زدہ یا مرعوب نہ ہونا چاہیئے جس سے
کلام میں روانی کے بجائے عجلت اور سلاست کی بجائے رکاوٹ پیدا ہو جائے گی، زبان لٹ پٹانے اور
ہاتھ کانپنے لگیں گے) خطیب کو اپنے مطلب کے مطابق الفاظ اختیار کرنے میں پوری مہارت ہونی چاہیئے، لونڈیوں
کی مالک سے مخاطبت ہو تو لونڈیوں کی زبان بولے اور نہ بادشاہوں کے حضور بازاریوں کی۔ اس میں ایسی
صلاحیت ہونی چاہیئے جو ہر طبقہ کی مناسبت سے بولی جائے اور ان سے بہرحال ہم رنگ و ہم آہنگ ہوتی رہے
اس کا کلام دقیق و لطیف معنی کا حامل ضرور ہو لیکن نہ اتنا کہ بغیر غور و فکر کے کسی کی سمجھ میں نہ آئے (اور سامعین
دل ہی دل میں کہنے لگیں :-

آگہی دام شنیدن جس قدر چاہے بچھائے ❊ مدعا عنقا ہے اپنی عالم تقریر کا

ادق و مغلق یا مخصوص کلموں سے اجتناب کرنے میں اتنا مبالغہ نہ کرے کہ عام، مانوس اور سہل الفاظ بھی
چھوٹ جائیں۔ الفاظ صاف ستھرے سلیس و سُریلے ضرور ہوں لیکن ان کے انتخاب میں اتنا غلو نہ کیا جائے
کہ ان کا ذخیرہ گھٹ کر نہایت محدود ہو جائے۔ الفاظ مہذب و شائستہ ضرور ہوں مگر نہ ایسے کہ صرف پاکباز و
نیکوکار شریفوں اور بار و دربار کی تربیت پائے ہوئے عالموں اور قاضیوں کے سوا دوسروں کی سمجھ سے بالاتر
ہوں (کیڑے مکوڑے دور کرنے، پاک و صاف رکھنے اور قوتِ نمو میں اضافہ کرنے کے لئے ہی شاخ تراشی
ہونی چاہیئے مگر نہ اس طرح کہ سرسبز و شاداب پودا کٹ چھٹ کر صرف شاخوں کا پنجر معلوم ہونے لگے) ایسی
تدقیق و تنقیح یا تصفیہ و تہذیب اسی وقت مناسب ہے جبکہ سابقہ کسی حکیم یا فلسفی و عالم سے پڑے اور وہ بھی
ایسا ہو جو بہت سے الفاظ کو زائد از ضرورت سمجھ کر حذف کر دینے کا عادی ہو کیونکہ ان کے بغیر بھی معنی سمجھنے
میں اس کو کوئی دشواری نہیں ہوتی نیز یہ کہ وہ ایسا شخص ہو جو مشترک معنے رکھنے والے الفاظ بھی ترک کرنے
کی پابندی کیا کرتا ہو کیونکہ اس سے مدلول متعین نہیں ہونے پاتا۔ تدقیق و تنقیح ہو یا تصفیہ و تہذیب ایسے سامع
سے ہونی چاہیئے جس نے منطق محض بحث و تجسس میں فائدہ اٹھانے کے لئے نہیں بلکہ فن برائے فن کی حیثیت سے

اس میں خصوصی مہارت پیدا کرنے اور اس میں ندرت و طرفگی پیدا کرنے کے لئے حاصل کی ہو۔

اسی صحیفہ میں یہ بھی ہے کہ :۔

مضمون کا حق ادا کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ جو لفظ بولا جائے وہ اپنے مدلول پر اور ہر اسم اپنے مسمّی پر پُورا پُورا منطبق ہو، نہ اس سے زائد ہو نہ اس سے کم۔ موقع و محل بھی اس کے موافق و مناسب ہوں۔ الفاظ کی جہاں جتنی ضرورت ہو وہاں اتنے ہی الفاظ لائے جائیں نہ کم نہ زیادہ۔ یہ ایسے ہوں کہ اپنے معنی ادا کرنے سے قاصر ہوں اور نہ ان میں دوسرے معنی مشترک ہوں نہ متضمن (متضمن کے یہ معنی ہیں کہ بعد کا جملہ یا بعد کا لفظ سمجھے بغیر پہلا جُملہ یا پہلا لفظ سمجھ میں نہ آئے) ان امور کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ خطیب نے آغازِ کلام میں جو مقصد اپنے پیش نظر رکھا تھا وہ اُس کے ذہن سے نکلنے نہ پائے بلکہ وہ اس کو یاد رہے۔ اپنے کلام کی ابتدا کرتے ہوئے اُس نے جتنی غور و فکر کی تھی اس کے اختتام کے متعلق بھی اسی طرح کی غور و فکر ضروری ہے، اس کے الفاظ نہایت جاذب توجّہ ہونے کے ساتھ ساتھ موقع کی اہمیت کے لحاظ سے ایسے ہوں جن سے سامعین متعارف و مانوس ہوں۔

اثر اندازی و بلاغ کا مبنیٰ و مدار اس پر ہے کہ سامعین کے سمجھنے کی استعداد کے مطابق سمجھایا جائے، ہر طبقہ کو اس کے درجہ و مرتبہ پر رکھا جائے، انھیں اسباب سے کام لیا جائے جو اس کے مناسب ہوں اور اپنے وسائل میں ہر طبقہ اور ہر گروہ کے رنگ و آہنگ کے لحاظ سے ردّ و بدل کیا جائے۔

خطیب کو چاہیئے کہ اپنے نفس سے سوءِ ظنی کرنے میں معتدل اور اس سے حسنِ ظن رکھنے میں اقتصاد برتے۔ اگر وہ اپنے آپ پر (اپنے نفس پر) اعتماد نہ کرنے میں ضرورت کی حد سے تجاوز کرے گا تو یہ اپنے آپ پر (اپنے نفس پر) ظلم ہوگا اور اُس کو ایسی ذلت سہنے کے لیے چھوڑ دے گا جیسی کہ مظلوم سہتے ہیں اور اگر اپنے نفس پر اعتماد کرنے میں ضرورت کی حد سے تجاوز کرے گا تو اس کو ایسا ہی بے پروا کر دے گا جیسا کہ ہر طرح سے امن میں رہنے والے (خطروں سے) بے پروا رہتے ہیں۔ اعتماد میں زیادتی ہو یا بے اعتمادی میں دونوں میں غفلت شامل رہتی ہے اور ہر غفلت میں بے پروائی اور ہر بے پروائی میں جہل شریک رہتا ہے۔

اسی صحیفہ کے اُردو ترجمہ میں حتی الامکان عربی متن کی لفظی و اسلوبی پابندی اس لئے کی گئی ہے کہ

ترجمہ در ترجمہ ہو کر اصل مفہوم سے بہت زیادہ بُعد نہ ہونے پائے۔ عربی ترجمہ کا بہ نظر غائر مطالعہ کرنے سے ظاہر ہوتا ہے سنسکرت زبان میں بلاغت کے یہ ہندی اصول غالباً نظم میں بیان کئے گئے ہیں۔ باستانی ہند میں علوم و فنون کو مدون کرنے کا عموماً یہی طریقہ رائج رہا ہے۔ عربی ترجمہ سے یہ بھی متبادر ہوتا ہے کہ بغداد جانے والے اسی ہندی عالم نے بلاغت کے متعلق مختلف اقوال یا مختلف کتابوں کے متعلقہ اقتباس اپنی بیاض میں شاید بطور یادداشت لکھ لئے ہوں کیونکہ تکرار سے قطع نظر فقروں میں طبعی تسلسل ہے اور نہ جملوں میں منطقی ترتیب پائی جاتی ہے۔ آخری جملہ تو ایک عمومی ضابطہ یا اصول ہے بلاغت سے براہ راست اس کا کوئی خصوصی ربط نہیں معلوم ہوتا۔ ویسے ٹھیک بات تو وہی شخص بتا سکے گا جو سنسکرت اور عربی سے واقف ہو، عربی ترجمہ کی اصل سنسکرت کا کھوج لگائے اور دونوں کا مقابلہ کرے۔

اس سلسلہ میں دوسری بات قابل غور یہ ہے کہ عربی ترجمہ میں لفظ خطبہ و خطیب کئی جگہ آیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ عربی میں ترجمہ کرنے والوں کا سہو ہے یا ہندیوں نے اپنے عرب ساتھیوں کو سمجھانے کے لئے یہ لفظ رکھ دیئے ہیں، اصل میں شاید کچھ اور ہوں، یہ شبہ اس لئے ہوا کہ باستانی ہند کا ادب خطبوں کی وجہ سے کبھی ممتاز نہیں رہا۔ گو جاحظ نے فخر السودان میں ہند میں خطبوں کی موجودگی کا ذکر ضرور کیا ہے لیکن اس سے اس کی مراد یقیناً یہ نہیں ہے کہ ہند میں خطبے عام ہیں اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اہل ہند خطبوں سے بالکل ناآشنا نہیں ہیں۔ یہاں کا جغرافیائی ماحول ناٹکوں کے لئے تو بہت سازگار رہا ہے مگر خطبوں کے لئے موزوں نہیں تھا۔ ہند جیسے ذیلی براعظم کے بعض علاقوں میں یا سنسکرت ادب میں برائے نام جو چند خطبے ادھر اُدھر پائے جاتے ہیں اُن کے متعلق بھی یہ کہنا مشکل ہے کہ آیا وہ واقعی خطبے تھے جو فی البدیہہ دیئے گئے۔ بظاہر تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ با اسلوب خطابت عالموں اور ادیبوں کی غور کردہ تحریریں ہیں اس لئے خطبوں میں جاحظ کسی اور کو عربوں کا ہمسر ماننے کے لئے تیار نہیں چنانچہ عربوں پر شعوبیوں کے (۱۷۹) بعض اعتراضوں کی بے مائگی کا پول کھولتے ہوئے ہندی علوم و آداب کا عربوں کے خطبوں سے مقابلہ کر کے اس نے دونوں کا جو فرق واضح کیا ہے وہ لائقِ غور و قابل قدر ہے۔

شعوبیوں کا کہنا تھا کہ عرب یہ جو خیال کرتے ہیں کہ ان کے خطبوں کے الفاظ سلیس و صاف

اور ان کی تالیف مربوط اور مضبوط ہوتی ہے اور یہ کہ ان کے معنی و مفہوم گویا حکمت و دانائی کے خزانے ہوتے ہیں تو یہ عربوں ہی کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ دوسری قوموں میں بھی زبان و بیان کے لحاظ سے بعض خطیب بہت اونچے درجہ کے ہوئے ہیں۔ حکمت و دانائی ہی نہیں بلکہ نہایت گہرے فکری و نظری مسائل بھی ملیں گے۔ ہندی کتابوں میں سورماؤں اور بہادروں کے کارناموں کے پہلو بہ پہلو واقعات و حوادث کے اسباب و علل کی بڑی نازک بحثیں ملیں گی۔ عرب تو شتربانی و شترزبانی کرتے رہے ہیں اس لئے ہمیشہ ڈنڈا لئے رہتے ہیں۔ اونٹوں کو ہانکنے ہنکانے کے اتنے عادی ہوگئے ہیں کہ ان کی زبان میں خشونت اور لہجہ میں کرختگی آگئی ہے۔ چیخنے چلانے کے ایسے خوگر ہیں کہ اپنی محفلوں میں میٹھے اخلاص و پیار کی باتیں کرتے ہیں مگر معلوم ہوتا ہے کہ گویا بہروں گونگوں سے مخاطب ہیں۔

جاحظ اس کا جواب دیتا ہے: ہم یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ فی البدیہہ خطبہ صرف عربوں کی (۱۸۰) خصوصیت ہے۔ ہندیوں کے پاس پُرازمعنی مدونہ لسٹکیں ہیں، فلسفہ کی پرانی کتابیں بھی ہیں لیکن یہ سب کی سب یا کم از کم ان میں کی اکثر کسی ایک ہی شخص سے منسوب ہیں اور نہ ایک ہی شخص کی لکھی ہوئی ہیں یہ باپ دادا سے متوارث چلی آرہی ہیں۔ مدت دراز سے ان ہی کا ذکر بار بار آتا رہتا ہے۔ یہ کتابیں طویل غور و فکر کے بعد تنہائی میں سوچ کر لکھی گئی ہیں، علاوہ بریں ان کی ترتیب و تدوین میں کئی فلسفیوں کی رائیں اور متعدد مفکروں کے مشورے شامل ہیں۔ درس و تدریس کے بعد ان پر شرح و حاشیہ کا اس طرح اضافہ کیا گیا ہے کہ پہلے شخص کا کلام دوسرے شخص سے اور دوسرے شخص کا تیسرے شخص سے مخلوط ہو گیا۔ ایک رسالہ تھا جو مختصر سے مفصل اور مفصل سے مطوّل ہو کر دفتر بن گیا۔ اسی کے ساتھ یہ بھی خیال رہے کہ پہلوں کی غلطیوں کی دوسروں نے تصحیح کی اور دوسروں کی خامیاں تیسروں نے دور کیں۔ ظاہر ہے کہ صدہا سال کی تو بر تو جمع شدہ تحریروں سے عربوں کی بدیہہ گوئی کا کیا مقابلہ! ان کا یہ حال نہیں ہے۔

عربوں کے بیشتر منظوم کلام کی طرح ان کا خطبہ صرف بدیہہ گوئی، بے ساختگی اور برجستگی ہے۔ خطبہ کیا ہے الہام ہے! اس میں سوچنے دھیان دینے کا دخل نہیں اور نہ اس کے لئے مشقت برداشت کرنے یا مشورہ کرنے کی ضرورت، عرب کا یہ حال ہو کہ کسی نے اس کی مخالفت کی، کسی سے لڑائی ٹھن گئی، کہیں جنگ

برپا ہوئی۔ کسی نے اس کی عزت پر حملہ کیا، کسی نے اس کے قبیلہ کی آبرو لینی چاہی، بس یکایک اس کا غزالِ تخیل چوکڑیاں بھرنے لگا اور اُس کے رہوارِ خیال کو ہر میدان تنگ نظر آنے لگا۔ دنوں، ہفتوں بلکہ مہینوں سے چپ چاپ بیٹھا تھا جب زبان کھلی تو اس طرح کھلی کہ مناسب، موزوں اور مسجع و مقفی الفاظ کے صاف، شفاف و شیریں چشمے پھوٹ نکلے۔ معنوں کا دریا تھا کہ پہاڑوں سے نکلا اور جس طرف رُخ کیا شور کرتا ہوا نکل گیا۔ کہیں مڑا، کہیں تھما لیکن رُکا کہیں نہیں۔ اس وقت وہ پہلے تولتا پھر بولتا نہیں (لیکن جب سامعین نے اس کی آتش زبانی و شیوہ بیانی کی روانی و دلفریب دانی دیکھی، جادو کے کُھلے و فسوں کے فقرے سنے۔ ع تو سمجھے کہ گویا ہم اب تک تھے گونگے

عرب اپنی کہی ہوئی باتیں اپنے بچوں کو یاد نہیں کراتا کیونکہ خود اُس نے خطبہ ٹھہر ٹھہر کر تیار نہیں کیا تھا۔ وہ تو اُمّی تھا، اس کو لکھنے لکھانے سے کیا واسطہ۔ اس کی طبیعت تو بالکل سادہ تھی، اس میں تکلف نام کو نہ تھا۔ جیّد کلام ہی ان میں زیادہ نمایاں اور زیادہ پھیلا ہوا تھا۔ ان میں کا ہر شخص اپنی زبان پر قادر اور اپنے بیان پر حاکم تھا۔ اُن کے ساتھی کا خطبہ اُن کے لئے سلیس، سہل و رواں تھا۔ ان کو خطبے محفوظ کرنے کی ضرورت تھی نہ اُن کے درس و تدریس کی۔ وہ ایسے نہیں تھے کہ دوسروں کا علم جمع کرتے یا اپنے آبا و اجداد کے کلام کو مدون کرنے بیٹھتے۔ جو کچھ انھوں نے یاد رکھا وہ صرف اتنا ہی تھا جو انکے دل کو لگا، جو ان کے سینوں میں اُتر گیا اور جس کو ان کی سادہ عقل نے قبول کیا۔ اس میں کوئی تصنع تھا نہ کوئی تکلف۔ بغیر تحفظ و طلب جو یاد رہ گیا رہ گیا۔ سکھانے پڑھانے کی ضرورت اور نہ ضخیم کتابیں مدون کرنے کی حاجت۔

(گنگ و جمن کی لہلہاتی کھیتیوں میں دھونی رمائے ہوئے سادھوؤں کی سوچ بچار یا کرشنا و کاویری کی شاداب وادیوں میں تپشیا کرنے والے جوگیوں کے دھیان گیان سے نجد و حجاز کے تپتے ہوئے ریگزاروں میں بادِ سموم کے جھکڑ سہنے والے عرب کی بدیہہ گوئی و بے ساختگی و برجستگی کا کیا موازنہ!)

تتمہ

جاحظ جیسے کثیر التحریر و ہمہ گیر ادیب کی تالیفوں میں جن جن اشخاص کے نام آئے ہیں، ان کی تعداد کا ہزاروں تک پہونچنا موجب حیرت نہیں ہو سکتا۔ حسب توقع بعض لوگوں کا ذکر سیکڑوں مرتبہ ہوا ہے

اور بعض کا سرے ایک ہی مرتبہ ان میں چند ایسے ہیں جو بظاہر ہندی الاصل معلوم ہوتے ہیں مگر ان کے متعلق جاحظ نے اشارتاً بھی کہیں کوئی ایسی بات نہیں بتائی جس سے ان کی اصل ونسل کا کچھ سراغ لگ سکے۔ بعض اشخاص ایسے بھی نظر آتے ہیں جن کو بعض دوسرے مؤلفوں نے ہندی الاصل لکھا ہے اور بعضوں نے انھیں ایرانی یا رومی النسل کے بتایا ہے اس لئے کسی تذکرہ نویس کے بیان پر اعتماد کر کے بغیر تحقیق کئے انھیں سندھی یا ہندی کہہ دینا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ البتہ چند افراد ایسے ضرور ہیں جن کے سندھی یا ہندی ہونے کی شہادت خود جاحظ نے دی ہے۔ ایسے تمام اشخاص کی تعداد چودہ یا پندرہ سے زائد نہیں معلوم ہوتی۔ بہ ترتیب حروفِ تہجی اُن کے نام یہ ہیں

(۱) ابوالاصلع (۲) ابراہیم (۳) ابو عطار افلح بن یسار (۴) بازیکرہ (۵) بلہارا (۶) بھلہ (۷) سندباد (۸) سندھی بن شاہک (۹) غانم (۱۰) فلبرنل (۱۱) کرباشش (۱۲) منجع (۱۳) منکہ (۱۴) نصر (۱۵) اور ہارون۔

یہاں ان کے متعلق حسب سابق زیادہ تر وہی معلومات درج کی جائیں گی جو جاحظ کی مطبوعہ کتابوں میں ادہرادھر بکھری ہوئی ہیں۔

ہاتھی کی فصل میں ایک جگہ جاحظ نے ہندوستان کی خصوصیتیں بتاتے ہوئے مطیع کے سات اور ابوالاصلع سندھی کے پانچ فخریہ شعر نقل کئے ہیں۔ مطیع اور اس کے اشعار کا ذکر اس مقالہ کے ابتدائی حصہ میں ہو چکا ہے۔ ابوالاصلع کے محولہ اشعار کا مطلب ہے۔ ایسے وقت کہ میدان قتال میں (ہندی تیر یا) ہندیوں کی تیراندازی اپنا کام کر رہی ہے ہندوستان کی مدح کرنے پر میرے (بعض) ساتھیوں کا مجھ پر ملامت کرنا بالکل نامناسب ہے (وہ خوب جانتے ہیں کہ) ہندوستان (ایسا ملک ہے جس) میں ساج، عاج بے جہاں ہاتھی بکثرت ہوتا ہے۔ جہاں توتیا اتنی کثیر مقدار میں ہوتا ہے گویا (وہاں) توتیا کے پہاڑ ہیں۔ دارچینی وہیں سے آتی ہے اور مرچ وہیں پیدا ہوتی ہے۔

بحر ہزج میں کہے ہوئے ان اشعار کی پہلی بیت یہ ہے:

لقد يعذلني صحبي   وما ذلك بالامثل

زکریا قزوینی (م ۶۸۲) نے اپنی کتاب آثار البلاد و اخبار العباد (۱۸۱) میں دس بیتیں اور نقل کی ہیں۔

الحیوان میں اسی سندھی شاعر کی کنیت ابوالاصلع (بروزن افضل) ہے۔ ابن ندیم نے ابوالصلع (صاد مہملہ ولام مفتوح) اور محمد مرزبانی نے (م ۳۸۴) (۱۸۲) ابوالضلع (بضاد معجمہ مفتوح یا مکسور و لام مفتوح) لکھی ہے۔

ابن ندیم کا کہنا ہے کہ اس شاعر کا دیوان تیس اوراق (ساٹھ صفحات) پر مشتمل ہے۔ مذکورہ تینوں مولفوں نے صرف کنیت بتائی ہے نام نہیں لکھا۔ راقم الحروف نے بہت سے مظنونہ مصادر کھنگالے مگر ابوالاصلع کے متعلق کہیں کوئی تفصیل ملی اور نہ اُس کے کوئی اور شعر نظر سے گذرے۔

جاحظ نے ابراہیم بن سندھی بن شاھک کے جو ذاتی اوصاف و حالات بتائے تھے ان کی تفصیل گذشتہ اوراق میں ہوچکی ہے۔ جاحظ نے اس کی چند روایتیں جو ادھر اُدھر بیان کی ہیں اُن سے ہندوستان کا کوئی براہِ راست تعلق نہیں ہے یہ روایتیں یہاں صرف ایسے ہندیوں کے لئے نقل کی جارہی ہیں جو اپنے برادرانِ وطن کی باتیں سننے سے کبھی نہیں تھکتے۔

عباس بن محمد (بن علی ابن عبداللہ بن عباس م ۱۸۶) نے علی بن صالح سے اور اس نے ابراہیم بن سندھی سے بیان کیا کہ کسی نے عبداللہ بن عباس (م ۶۸) سے پوچھا: آپ کو یہ علم کس طرح حاصل ہوا؟ اُنھوں نے فرمایا اچھی طرح محفوظ رکھنے والے قلب اور بکثرت سوال کرنے والی زبان کی وجہ سے۔ قلبٌ عقولٌ ولسانٌ سئولٌ (۱۸۳)

جاحظ نے یہی قول الحیوان میں اموی دور کے مشہور نسب داں دغفل سے منسوب کیا ہے لیکن البیان میں لکھا ہے کہ: بعض لوگ قلبٌ عقولٌ ولسان سئولٌ کو دغفل کا قول سمجھتے ہیں مگر دغفل سے زیادہ عبداللہ کیلئے ایسا کہنا زیادہ موزوں ہے۔ ابراہیم جیسے ثقہ راوی کی امانت و دیانت سے قطع نظر حسن بصری (م ۱۱۰) کے قول سے بھی اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔ وہ کہتے ہیں: ابن عباس بصرہ آئے، منبر پر چڑھے، سورۂ بقرہ تلاوت کی پھر اس کے ہر ہر لفظ کی تفسیر بیان کی۔ وہ ایک سدا رواں چشمہ تھے۔

جاحظ نے ابراہیم بن سندھی کی یہ روایت ایسے مہمل و مجمل کلام کی مثال میں پیش کی ہے جس میں الفاظ کم اور معنی زیادہ ہوتے ہیں۔

عیسیٰ بن علی بن عبداللہ بن عباس کے صحبت یافتہ ایک شخص نے ابراہیم سے کہا عیسیٰ کہتے تھے کہ: بے فائدہ نظر (غور و فکر) یاوہ گوئی پر ڈال دیتی ہے اور یاوہ گوئی لاحاصل کاموں کا باعث ہوتی ہے۔ یاوہ گوئی کا عادی ہونے کے بعد کوئی شخص اپنی زبان کی اصلاح کرنا چاہے گا تو اس سے ناپسندیدہ باتیں نکلیں گی اور اگر چپ سادہ لینے کا ارادہ کرلے گا تو یہ رکاوٹ یاوہ گوئی سے زیادہ قبیح باتیں کرنے پر مجبور کرے گی (۱۸۴)

یہ روایت بسیار گوئی کے سلسلہ میں بیان کی گئی ہے۔

صرف زمانہ جاہلیت ہی میں نہیں بلکہ بعد میں بھی عربوں کے یہاں آواز کا بلند ہونا ایک خوبی سمجھی گئی ہے۔ اس سلسلہ میں ابراہیم بن سندھی نے جاحظ سے کہا کہ: عبدالملک (بن صالح بن علی بن عبداللہ بن عباس م ۱۹۶) رومیوں کی سرحد پر پڑاؤ ڈالے ہوئے تھا کہ ان کا وفد آیا۔ عبدالملک نے اپنی فوج میں سے چن چن کر بڑے اونچے قد آور ہٹے کٹے اور بھیانک شکل و صورت کے قوی تن سپاہیوں کو صف بستہ کھڑا کیا۔ وفد کا سردار گفت گو کررہا تھا کہ پیچھے سے ایک سپاہی چھینکا۔ چھینک کی آواز معمولی بلکہ قدرے دبی ہوئی تھی عبدالملک نے اس پر غضب آلود نگاہ ڈالی مگر اس کی وجہ کسی کی سمجھ میں نہیں آئی۔ وفد واپس ہوا تو چھینکنے والے سپاہی سے کہا: کم بخت! تجھے کیا ہوگیا تھا؟ اگر تیری ناک سکڑی ہوئی تھی یا تیرے نتھنے تنگ تھے تو چھینکنے کے فوراً بعد ایسی دھاڑ مارتا کہ رومی کا دل دہل جاتا۔

لمبے لمبے قدم ڈالنا بھی عربوں کے نزدیک ایک اچھی بات ہے۔ ابراہیم بن سندھی بھی اس کی تصدیق کرتے ہوئے جاحظ کو مطلع کرتا ہے کہ ہارون رشید جب طواف کرتا تو اپنی ازار کے دونوں کونے دائیں بائیں کرکے شتر مرغ کی طرح لمبے لمبے قدم ڈالتا تھا۔ ایک بدوی نے اس کو اس حال میں دیکھا تو بے ساختہ بولا: یہ قدم تو ایسے شتر مرغ کے ہیں جو گویا رات کے وقت خوف زدہ ہوکر بھاگ رہا ہے (۱۸۵)

عبدالملک بن صالح وغیرہ نے خالد بن برمک کی فراست کا جو واقعہ ابراہیم کو سنایا وہ یوں ہے: ابومسلم خراسانی (م ۱۳۷) کی فوج کا ایک سردار قحطبہ (م ۱۳۲) اور خالد اپنی فوجیں لئے ہوئے شمالی عراق میں

ایک ایسے مقام پر اُترے جہاں سے دشمن کئی میل دور تھا۔ صبح صبح کا وقت تھا گھوڑوں سے زین و لگام اُتار کر انھیں چرنے کے لئے چھوڑ دیا گیا اور چولھوں پر ہانڈیاں چڑھا دی گئیں۔ خالد اور قحطبہ قریب ہی ایک چھوٹے سے ٹیلے پر کمر کھولے بیٹھے ہوئے تھے۔ یکایک خالد کی نظر ہرنوں کے ایک گلہ پر پڑی جو صحرا کی طرف سے آرہا تھا۔ گلہ فوجیوں کی طرف بڑھنے لگا تو خالد فوراً اٹھ کھڑا ہوا اور قحطبہ سے کہا: امیر! فوج کو فوراً سوار ہونے کا حکم دیجئے دشمن ہمارے قریب ہے۔ دیر مت کیجئے۔ بس اب کوئی دم میں آتا ہی ہے۔ قحطبہ گھبرا کر کھڑا ہو گیا۔ نظر دوڑائی اور ادھر اُدھر دیکھ کر کہنے لگا۔ تم بے وجہ خوف زدہ ہو۔ فوج ہوتی تو گرد و غبار ضرور دکھائی دیتا خالد نے کہا: امیر! باتوں میں وقت نہ گنوائیے فوراً سوار ہونے کا حکم دیجئے۔ ابن صالح کہتا ہے۔ واللہ! اہل فوج پوری طرح گھوڑوں پر سوار بھی نہیں ہونے پائے تھے کہ گرد اٹھی اور اس کے پیچھے ہی دشمنوں کا دستہ نمودار ہوا۔ اگر خالد کی نظر کام نہ کرتی اور اس کی فطانت نہ ہوتی تو ہم ان سے مارے جاتے (۱۰۶)

ابن سندھی کی روایتیں ختم ہو چکیں صرف ایک نادرہ رہ گیا وہ بھی سُن لیجئے (۱۰۷)

ابراہیم کہتا ہے: بغداد کے قریب شاذرواں نامی مقام کا خراسانی حاکم میرا آشنا سا تھا۔ عمر ساٹھ کے لگ بھگ ہوگی۔ اس کے اخلاق پاکیزہ اور اطوار پسندیدہ تھے' رشوت کبھی نہیں لی' سفارش کبھی نہیں سنی' قانون کے مطابق چلتا اور فصل خصومات میں اپنے ذاتی رجحان و میلان کو کبھی دخل انداز نہیں ہونے دیتا لیکن ان کی سب سے زیادہ نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ صرف اتنا ہی کھاتے جس سے جسم و جان متحد رہ سکیں ایسی ہی چیز نوش فرماتے جو ناگزیر ہوتی۔ کچھ پیتے تو بس اتنا ہی جس سے حلق تر ہو جائے۔

البتہ ان کی خصلتوں میں ایک چیز بڑی عجیب و غریب تھی۔ کرتے یہ تھے کہ ہر جمعہ پہلے پہر گھر سے نکلتے۔ ایک صاف ستھرے کپڑے میں دو روٹیاں اور دم دیئے ہوئے گوشت کے کچھ مچھے اس میں باندھ لیتے کچھ سبزی از قسم پودینہ وغیرہ ضرور ہوتی تھی اس کے ساتھ تھوڑا سا پنیر اور چند دانے زیتون بھی رکھتے۔ اُبلے ہوئے چار انڈے تو لازماً ہوا کرتے تھے۔ ایک چھوٹی سی تھیلی میں تھوڑا سا نمک' مٹی میں ہاتھ صاف کرنے کی چیز کے علاوہ خلال بھی ساتھ ہوتا تھا۔ غرض یہ سب چیزیں لئے گھر سے تن تنہا نکلتے۔ کرخ کے کسی باغ میں آتے۔ ہرے بھرے مقام پر کسی نہر کے کنارے کوئی گھنا سایہ دار درخت تلاش کر کے اس کے نیچے بیٹھ جاتے۔ کپڑا بچھاتے۔ کھانے کی جو

چیزیں ساتھ ہوتیں انھیں سلیقہ سے اس پر چنتے۔ پھر اطمینان سے کبھی اس پر ہاتھ ڈالتے کبھی اس پر۔ اس اثناء میں اگر باغ کا کوئی مالی یا رکھوالی سامنے سے گذرتا تو اس کی طرف ایک درہم پھینک کر کھجور کا موسم ہوتا تو کہتے اس کے کھجور لے آ۔ انگور کی فصل ہوتی تو فرماتے انگور لے آ۔ پھر بار بار تاکید ہوتی۔ دیکھ! میری پاس داری نہ کر۔ ہاں اچھے سے اچھا میوہ لائیو۔ اگر اچھے سے اچھا میوہ خریدنے میں تو نے میرا لحاظ کیا اور اپنی طرف سے کچھ خرچ کیا تو میں اس کو ہاتھ نہیں لگاؤں گا بلکہ آئندہ تجھ سے ایسا کوئی کام بھی نہ لوں گا۔ مگر اس میں سے اپنے لئے کچھ دبا نہ بیٹھنا جس کا مال غبن ہو جاتا ہے اس کی کوئی تعریف کرتا ہے اور نہ اس کا کوئی اجر ہے۔

اگر مالی یا کامائی انگور یا کھجور لے آتا تو پھر قبلہ خود تو کھاتے ہیں لانے والے کو بھی اپنے ساتھ شریک کر لیتے بلکہ اپنے ساتھ جو چیزیں پہلے سے ہوتیں اس میں بھی اس کو شریک فرماتے۔

تناول ماحضر سے فارغ ہو کر خلال فرماتے، ہاتھ دھوتے پھر سو یون سو قدم ٹہل کر کروٹ لیٹ جاتے اور جمعہ کی نماز کے وقت تک استراحت فرماتے۔ پھر بیدار ہوتے، وضو کرتے اور مسجد تشریف لے جاتے یہ تھی ان کی دیرینہ خصلت۔ سالہا سال سے وہ ہر جمعہ ایسا ہی کیا کرتے تھے۔

ابراہیم کہتے ہیں: ایک روز کیا ہوا۔ حضرت قبلہ تناول طعام میں مصروف تھے۔ سامنے سے ایک راہ گیر نے سلام کیا۔ شیخ نے سلام کا جواب دیا پھر فرمایا آئیے کھانا حاضر ہو! اللہ آپ کو اچھا رکھے! جب دیکھا کہ راہ رو لوٹ کر نہر پھلانگنا یا روش اولانگنا چاہتا ہی تو کہا ٹھیرو! ٹھیرو!! عجلت شیطان کا کام ہی!!

وہ شخص رُک گیا۔

خراسانی شیخ خود ہی آگے بڑھا اور پوچھا: تم کیا چاہتے ہو؟

ناشتہ کرنا چاہتا ہوں۔

یہ کیوں؟ تمہیں ایسی طمع کیوں ہوئی؟ تمہارے لئے میرا مال کس نے مباح کیا؟

اجنبی ہکا بکا ہو گیا اور حیرت سے پوچھا: کیا آپ نے مجھے کھانے کے لئے نہیں بلایا؟

ارے کمبخت! اگر مجھے اندازہ ہوتا کہ تم ایسے احمق ہو تو تمہارے سلام کا جواب ہی نہیں دیتا۔ آداب

یہ ہیں کہ اگر میں بیٹھا ہوا ہوں اور تم گذر رہے ہو تو تم سلام کرتے اور میں اس کا جواب بھی سلام ہی سے دیتا۔ اگر میں کھانے پر نہ ہوتا تو خاموش رہتا اور تم بھی ساکت رہتے اور اپنی راہ لیتے، میں اپنی جگہ بیٹھا رہتا اور اگر میرے سامنے کھانا ہوتا تو صورتِ حال دوسری تھی اور وہ یوں کہ میں کہتا آیئے کھانا حاضر ہے اور تم جواب دیتے خدا اس کو خوشگوار و مفید بنائے تو قول کا جواب قول سے ہو جاتا لیکن کلام کا بدل کام اور قول کا بدل فعل !! یہ تو انصاف نہیں ہوا۔ میں نے جو آداب بتائے اسی میں بھلائی ہے۔

ابراہیم نے کہا: راہ گیر کو خراسانی سے ایسا جواب سننے کی ہرگز توقع نہ تھی۔ شدہ شدہ پورے علاقہ میں یہ بات مشہور ہو گئی۔ لوگوں نے شیخ سے کہا۔ ہم سلام کر کے آپ کو اس کے جواب کی زحمت سے سبک بار کر دیں گے۔ شیخ نے کہا۔ اس کی کیا ضرورت؟ سلام کیوں ترک کیا جائے؟ البتہ میں خود ہی "آیئے کھانا حاضر ہے" کہنے کی تکلیف سے اپنے آپ کو سبک دوش کر لیتا ہوں۔ بات اپنی جگہ ٹھیک ہو گئی!!

ابراہیم بن سندھی کی بھی باتیں اچھی تھیں اللہ اس پر اپنی رحمت نازل فرمائے

ابو عطاء افلح بن یسار کا شمار اپنے وقت کے بہترین شعراء میں ہوتا ہے اس کا باپ یسار قبیلہ بنی اسد کا غلام تھا۔ افلح بنو امیہ کے آخری دور میں پیدا ہوا اور کوفہ میں نشو و نما پائی۔ بنو امیہ کے مداحوں میں تھا منصور کے آخری زمانے تک زندہ رہا۔ بنو ہاشم کی ہجو کہنے کی وجہ سے دربار میں بار نہ پا سکا۔

نثر ہو یا نظم عربی ادب کی قریباً ہر اساسی کتاب میں اس کا کچھ نہ کچھ کلام پایا جاتا ہے مگر اس کے دیوان کا اب تک کہیں پتہ نہیں لگ سکا۔ حال میں علامہ عبدالعزیز راج کوٹی کے ایک شاگرد نبی بخش بلوچ نے مختلف کتابوں سے جتنا کلام مل سکا اکٹھا کر کے حیدر آباد دکن کے سہ ماہی رسالہ اسلامک کلچر بابت سنہ انیس سو انچاس میں شائع کرایا ہے۔

یہاں ابو عطاء سندھی کے تفصیلی تعارف کی اس لئے ضرورت نہیں سمجھی گئی کہ البیان میں عبیداللہ کندی کی ہجو میں دو اور اپنے ایک بدتمیز مہمان کی ہجو میں دو اور الحیوان میں ایک اس طرح صرف پانچ شعر نقل کرنے کے سوا جاحظ نے اس سندھی شاعر کے متعلق کوئی اطلاع نہیں دی۔

بازیگرہ۔ اس کے متعلق جاحظ نے سوائے اس کے کہ یحییٰ بن خالد کے بلائے ہوئے ہندی طبیبوں میں مثلاً مل

تھا اور کچھ نہیں لکھا - عبدالرزاق کا کہنا ہے کہ اصل لفظ بجئے گر تھا (۱۸۸)

بلھارا - پراکرت لفظ بلّا ہارا کی تعریب ہے. یہ راشٹر کوٹا خاندان کے کئی بادشاہوں کا لقب رہا ہے۔ لفظی معنی محبوب الٰہی ہیں. راشٹر کوٹا خاندان سات سو چون عیسوی سے نو سو چوہتر عیسوی تک حکمراں رہا. اس خاندان کے راجاؤں کی تعداد دس بتائی جاتی ہے ان کا صدر مقام ملکیٹر واقع مغربی دکن تھا. شمال میں گجرات اور جنوب میں کوکن تک کا پورا مغربی ساحل اسی خاندان کے قبضہ میں تھا عراق سے ہندوستان کی تجارت راشٹر کوٹی بندرگاہوں سے ہوتی تھی اس لئے ہندی تاجروں کی بصرہ میں آمد و رفت رہتی تھی اور وہ عربوں کو یہاں کے عجیب عجیب قصے سنایا کرتے تھے. راشٹر کوٹی خاندان میں سب سے پہلے کسی راجہ نے بلھارا کا یہ لقب اختیار کیا جو ہندی بھی نہیں بتا سکتے تھے. اسی لئے ابن عبدالوہاب سے جاحظ نے سوال کیا ہے کہ بتاؤ تو بھی بلھارا کس حکمراں کا نام ہے؟ (۱۸۹)

بھلّہ کے متعلق اوپر گذر چکا ہے کہ یہ بھی ایک ہندی طبیب تھا اور ادب سے زیادہ دلچسپی نہیں تھی اس لئے اس نے بلاغت کے ہندی اصول کا ترجمہ کرنے سے معذوری ظاہر کی تھی۔

سند باد بھی ایک ہندی طبیب کا نام ہے جو یحییٰ بن خالد کے طلب کئے ہوئے حکیموں کے وفد میں شامل تھا عبدالرزاق اس کو سندھ بار کی تعریب سمجھتے ہیں (۱۹۰)

سندھی بن شاہک کے حالات پچھلے صفحوں میں بیان ہو چکے ہیں تفصیل میں گئے بغیر اگر ہم صرف انہیں واقعات پر ایک نظر ڈال لیں جو جاحظ نے نقل کئے ہیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ ایرانی شہنشاہوں کے معنوی وارث عباسی خلفاء کے یہاں ہندی طریق حکمرانی کے واقف حال سندھی بن شاہک کا درجہ و مرتبہ قریب قریب ایسا ہی تھا جیسا کہ سندھ و ہند کے مطلق العنان ادھیراجوں مہاراجوں کے یہاں راجگوں اور مہامنتریوں کا ہوتا ہے. عباسی خلفاء کے دبدبہ و شوکت اور اُن کے ذاتی جاہ و جلال کے واقعات وہ خود (سندھی) بہت فخر سے بیان کرتا تھا. اپنے بیٹے سے کہتا ہے: ایک مرتبہ بنو ہاشم کا ایک نوجوان منصور کے پاس حاضر ہوا. منصور نے اس سے اس کے باپ کی وفات کے متعلق دریافت کیا تو نوجوان نے کہا: اللہ اس سے راضی ہو فلاں دن بیمار پڑا، فلاں دن اُس نے وفات پائی رضی اللہ عنہ. اتنا مال چھوڑا اور اتنی اس کی اولاد ہے رضی اللہ عنہ

یہ سُن کر منصور نے تو کچھ نہیں کہا، لیکن اس کے حاجب نے ہاشمی کو جھڑک کر کہا: یہ کیا بے ادبی ہے؟ امیرالمومنین کا مواجہ اور اپنے ہی باپ کے لئے بار بار دعا۔ (۱۹۱)

ایک دوسرے ہاشمی کے ساتھ جو کچھ پیش آیا وہ اور بھی عبرت خیز ہے۔ ہوا یہ کہ منصور کے یہاں محمد بن عیسیٰ بن علی حاضر ہوا کرتا تھا۔ ایک روز منصور نے اس کو بیٹھنے کا حکم دیا اور دسترخوان بچھا تو کھانے پر بُلایا۔ ابن عیسیٰ نے کہا: میں کھانا کھا چکا ہوں۔ یہ کہتے ہی منصور کے حاجب ربیع نے اس کو پیچھے ہٹ جانے کا اشارہ کیا۔ ابن عیسیٰ ہٹ تو گیا مگر چہرے سے مجھے (بندھی) اندازہ ہوا کہ اس نے اپنی غلطی محسوس نہیں کی۔ بہرحال جب ہاشمی جانے کے لئے اُٹھا تو ربیع بھی اس کے پیچھے ہولیا اور جب وہ سراپردہ سے باہر گیا تو ربیع نے اس کی گردن پر ہاتھ مار کر ایک دھکا دیا۔ حاجبوں نے دیکھا تو انھوں نے بھی ابن عیسیٰ کی گردن پر مکّے رسید کرتے ہوئے اس کو بارگاہ سے نکال دیا۔

دوسرے روز ہاشمی کے چچیرے قرابت داروں نے منصور سے ربیع کی شکایت کی تو منصور نے کہا ربیع نے ایسی حرکت بلاوجہ نہیں کی۔ مناسب ہے کہ تم اس کے سلوک کو برداشت کرو ورنہ میں تمہارے مواجہ ہی میں اس سے پوچھوں گا۔ مگر اس میں تمہاری سبکی ہوگی۔ ان لوگوں نے سرِ دربار ہی ربیع سے پوچھنے پر اصرار کیا تو منصور نے ربیع کو طلب کیا اور ان لوگوں نے اس کی شکایت کی۔ ربیع نے کہا ابن عیسیٰ دور ہی سے سلام بجالاتا اور چلا جاتا تھا۔ امیرالمومنین نے اس کو اپنے قریب بُلایا۔ بیٹھنے کا حکم دیا۔ اس کے سامنے دسترخوان بچھوایا اور ہم طعامی کا شرف بخشنا چاہا لیکن ابن عیسیٰ ایسا گنوار تھا کہ اس فضیلت کا کوئی خیال نہیں کیا یہ تک کہہ دیا کہ میں کھانا کھا چکا ہوں۔ گویا وہ یہ سمجھتا ہو کہ امیرالمومنین کے پاس کھانا کھانا محض بھوک پیاس بجھانے کے لئے ہوتا ہو۔ ایسے شخص کی اصلاح بات سے نہیں ہوتی اس کے لئے لات چاہیئے۔

(باقی)

ضروری گذارش

نماز بوقتِ خطبہ پر محققانہ بحث

مولانا عبداللہ خاں صاحب کرتپوری فاضلِ دیوبند

―――――――( )―――――――

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان	نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ شخص پھٹے لباس میں مسجد کے
هذا الرجل دخل المسجد فی هیئۃ بذۃ	اندر آئے۔ میں نے ان کو دو رکعت پڑھنے کا حکم کیا اور میں
فامرته ان یصلی رکعتین وانا ارجوان	امید کرتا ہوں کہ کوئی ان کی ضرورت کا احساس کرتے ہوئے
یفطن له رجل فیتصدق علیه	ان کو صدقہ دے۔

امام احمدؒ کی اس روایت سے عیاں ہو رہا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خیال مبارک میں اصل شے سلیک کے لئے فراہمی صدقہ ہے اور اسی لئے ان کو نماز کا حکم کیا گیا تھا

حافظ ابن حجرؒ کے لئے اس روایت کی وضاحت مایوس کن تھی فرماتے ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد سلیکؓ کو نماز کے لئے کھڑا کرنے سے صرف ان کی بوسیدہ حالت کا اظہار ہی نہ تھا بلکہ آپ کے زیرِ قصد تحیۃ المسجد کی ادائگی بھی تھی۔ دلیل یہ کہ سنن نسائی اور ابن خزیمہ کی روایت میں ہے کہ آئندہ جمعہ پھر آنحضرتؐ نے ان کو بحالت خطبہ نماز کے لئے فرمایا اور امام احمد و ابن حبان کی روایت میں تیسرے جمعہ میں بھی ان کو نماز کے لئے حکم فرمانا مذکور ہے۔ پس بوسیدہ حالت کے اظہار کو ان کے نماز کے لئے کھڑا کرنے کی علت کاملہ نہیں کہا جا سکتا ہاں جزوِ علت ہے (فتح الباری بالتلخیص والتشریح) راقم الحروف عرض کرتا ہو کہ جبکہ یہ بات ثابت ہو چکی کہ سلیکؓ کی نماز کے وقت خطبہ نہیں تھا تو پھر حافظ ابن حجرؒ کا یہ ارشاد کہ ادائگی تحیۃ المسجد بھی جزوِ علت ہے سوائے زیبِ اوراق ہونے کے اور کوئی کام بناتا ہوا نظر نہیں آتا ہے۔ یہی تسلیم کر لیا جائے کہ دونوں کام آپ کے زیرِ قصد تھے تو پھر بھی اس واقعہ سے ایسی ہی حالت کے لئے تحیۃ المسجد کی ادائگی کا استدلال کیا جا سکتا ہے جبکہ امام

خطبہ چھوڑ کر کسی دوسرے کام میں مشغول ہو گیا ہو۔

رہا حافظ رحمۃ اللہ کی تقریر کا دوسرا جزء کہ آنحضرت صلعم نے دوسرے جمعہ میں بھی سلیک کے لئے نماز کا حکم فرمایا اس کے متعلق یہ عرض ہے کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ سنن نسائی اور ابن خزیمہ کی جس روایت کا حوالہ فرماتے ہیں اُن میں صراحت کے ساتھ یہ موجود ہے کہ آئندہ جمعہ میں بھی سلیک رض کے آنے کے قبل سے صدقہ جمع کیا جا رہا تھا اور سلیک رض نے گذشتہ جمعہ کے حاصل شدہ کپڑوں میں سے آج کے مسکین کو ایک کپڑا صدقہ کر دیا۔ اس پر آنحضرت صلعم نے سلیک رض کو جھڑک کر منع فرمایا۔ لہذا سلیک رض کی یہ نماز بھی بحالت خطبہ نہیں ہوئی ہاں بوقت فراہمی صدقہ ہوئی ہے۔ بحث کراہتہ نماز بوقتِ خطبہ میں ہے نہ بوقت فراہمی صدقہ میں۔

اِس تفصیل کو حافظ ابن حجرؒ کے الفاظ ہی میں ملاحظہ فرمائیں ومما یدل علی ان امرہ بالصلوٰۃ لم ینحصر فی قصد التصدق معاودتہ صلی اللہ علیہ وسلم بامرہ بالصلوٰۃ ایضاً فی الجمعۃ الثانیۃ بعد ان حصل لہ فی الجمعۃ الاولیٰ ثوبین فتصدق باحدھما فنھاہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن ذلک اخرجہ النسائی وابن خزیمۃ من حدیث ابی سعید ایضاً ولاحمد وابن حبان انہ کرر امرہ بالصلوٰۃ ثلاث مرار فی ثلاث جمع (فتح الباری)

اس کے بعد حافظ ابن حجر نے لائن بدل کر بحث کا دوسری طرح سے آغاز کیا فرماتے ہیں کہ قصۂ سلیک رض سے یہ علت نکالنی کہ آنحضرت صلعم نے سلیک رض کو صدقہ کے ارادہ سے کھڑا کیا تھا جوزین کے مسلک پر اس لئے بھی اثر انداز نہیں کہ مانعین بھی تو بعلت صدقہ نماز بحالت خطبہ کی اباحت کے قائل نہیں ہیں راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ معاملہ صرف صدقہ کی اپیل کا ہی نہیں بلکہ اس کے بعد عملی کارروائی کا جاری ہونا بھی منقول ہے روایاتِ صحیحہ میں آچکا ہے صدقہ جمع کیا گیا لوگوں نے کپڑے ان کیلئے پھینکے حاضرین صدقہ دینے دلانے میں مصروف ہوئے اور آنحضرت صلعم صدقہ وصول فرمانے اور تقسیم و انتظام میں مصروف ہوئے اور خطبہ سے رُکے رہے اس سے ثابت ہو رہا ہے کہ سلیک کی نماز کے وقت خطبہ کا وجود ہی نہ تھا۔ حافظ ابن حجرؒ نے ان سب امور کو نظر انداز کر کے صرف قصد تصدق لیکر اور سلیک کی نماز بحالتِ خطبہ تصور کر کے اس بحث کا آغاز کر دیا اور نہ صرف یہ کہ خود ہی سلیک رض کی نماز کو بحالتِ خطبہ تصور کیا بلکہ یہ علت مانعین کی جانب اس طور پر منسوب کی جیسا کہ مانعین بھی

سلیک کی نماز کو بحالت خطبہ تصور کرتے ہوئے ان امور کو پیش کر رہے ہیں۔ حافظ کا مذکورہ قول کہ مانعین بھی تو بعلت صدقہ اباحت نماز بوقت خطبہ کے قائل نہیں اسی بنیادی غلطی پر مبنی ہے۔ مانعین کی پیش کردہ چیز صرف ایک مقصد تصدق ہی نہیں بلکہ وہ متعدد امور پیش کر رہے ہیں اور اُن کو یہ بھی تسلیم نہیں کہ فراہمی صدقہ بحالت خطبہ ہوئی ہے پھر وہ جن متعدد امور کو پیش کر رہے ہیں وہ بھی اس لئے نہیں کہ یہ امور اباحت نماز بوقت خطبہ میں موثر ہیں بلکہ اس لئے کہ ان امور کی موجودگی میں سلیک رض کی نماز کی ادائیگی مروی ہے اور ان امور کا وجود نفی خطبہ کو مستلزم ہے پس ثابت ہوا کہ اس وقت خطبہ نہیں تھا۔

حافظ ابن حجرؒ اسی ضمن میں ابن المنیرؒ محشی کا ایک اعتراض بھی نقل کر گئے ہیں جس کا ماحصل یہ ہے کہ علت صدقہ کو اباحت نماز بحالت خطبہ میں کچھ دخل ہو سکتا ہے تو پھر اباحت نماز بوقت طلوع شمس وغیرہ اوقات مکروہہ میں بھی کوئی دوسری چیز دخیل ہو سکتی ہے اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے ابن منیرؒ کا یہ قول بناء فاسد علی الفاسد ہے اس میں بنیادی غلطی تو یہی ہے کہ فراہمی صدقہ کو بحالت خطبہ تصور کر لیا گیا اور اس کو اباحت نماز بوقتِ خطبہ کی علت بنا کر مانعین کے سر تھوپ دیا اور یہ غلط ہے۔ دوسری غلطی ابن منیر رحمہ اللہ کی یہ ہے کہ انھوں نے دو مختلف قسم کی ممانعت کو ایک دوسرے پر قیاس کرنے کی ٹھان لی۔ شارع علیہ السّلام کی نظر میں کراہت نماز بوقت خطبہ کی علت استماع و انصات ماموربہ کا اختلال ہے اور طلوع و غروب شمس کے اوقات میں ممانعت نماز کی علت نجوم پرستی سے اشتباہ ہے (کما قال صلی اللہ علیہ وسلم تطلع (ای الشمس) بین قرنی الشیطان فیصلی لھا الکفار (الی ان قال الراوی) وتغرب بین قرنی الشیطان فیصلی لھا الکفار)

خطبہ ایک انسانی اور اختیاری فعل ہے اس میں تعویق و تاخیر ممکن ہے جیسا کہ سلیک رض کے آنے کے موقع پر خطبہ جن تاخیر ہوئی اور اصل محظور مرتفع ہونے کی وجہ سے ممانعت بھی مرتفع ہوئی بخلاف طلوع شمس وغیرہ کے کہ اس کے نظام مقررہ میں اس کا امکان نہیں لہذا اس جگہ محظور یعنی اشتباہ نجوم پرستی جو علت ممانعت ہے قائم اور غیر ممکن الارتفاع ہے اور معلول بغیر علت کے ارتفاع کے مرتفع نہیں ہو سکتا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ نے ابن منیرؒ کے اس قول کو اپنی تائید میں نقل کیا حالانکہ یہ اس کا مستحق نہ تھا۔

سطور بالا میں حافظؒ نے سلیک رض کو تین بار نماز کا حکم کئے جانے کا ذکر کیا ہے۔ پہلے جمعہ کا جواب تفصیل سے

مذکور ہوا۔ دوسرے جمعہ کے متعلق بھی ثابت کیا گیا کہ اس دن بھی صدقہ فراہم ہو رہا تھا لہٰذا اس سے اباحت نماز بحالت فراہمی صدقہ کا استدلال تو کیا جا سکتا ہے لیکن اباحتِ نماز بوقت خطبہ کے استدلال کا کچھ تعلق نہیں۔

تیسرے جمعہ کا تذکرہ یہ درحقیقت جماعتِ کثیرہ کے مقابلہ میں بعض رواۃ کا وہم ہے اس کا اظہار خود حافظ ابن حجرؒ کے طرزِ بیان سے بھی ہو رہا ہے کہ دوسرے جمعہ کے واقعہ کو وثوق کے ساتھ فرما رہے ہیں (معاودتہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الجمعۃ الثانیہ) اور تیسرے جمعہ کے متعلق صرف یہ فرماتے ہیں کہ احمد و ابن حبان کی روایت میں تیسرے جمعہ کا ذکر ہے (ولاحمد و ابن حبان انہ کرر امرہ بالصلوٰۃ ثلاث مرار فی ثلاث جمع) اور یہی رائے حضرت شیخ الاسلام مولانا محمد انور شاہ رحمۃ اللہ کی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ سے تیسرے جمعہ کے ذکر والی روایت کے ضعف کو چھپایا نہیں جا سکا لیکن اس کے باوجود انھوں نے اس کا حوالہ دیا۔

حضرات مجوزین قصۂ سلیکؓ کو جس طور پر پیش کرتے ہیں اس کا نتیجہ حسب ذیل صورت میں نکلتا ہے۔

(پہلا جمعہ) سلیک رضی اللہ عنہ جمعہ و خطبہ کی ...... اہمیت کا لحاظ نہ کرتے ہوئے دیر سے آتے ہیں اور تحیۃ المسجد (جو بزعم مجوزین ایک سنت سنیہ کے طور پر جاری ہے) نہیں پڑھتے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُن کو نماز کا حکم فرماتے ہیں اور ساتھ ہی تاکید بھی فرما دیتے ہیں کہ آئندہ ایسی حرکت (تاخیر) نہ کرنا۔

دوسرا جمعہ ہوتا ہے سلیکؓ کو جمعہ و خطبہ کی اہمیت کا پاس نہیں اور نہ آنحضرتؐ کے حکم و تاکید کا خیال ہے آج بھی دیر سے بحالت خطبہ آتے ہیں اور تحیۃ المسجد کی طرف پھر بھی توجہ نہیں کرتے باوجودیکہ گذشتہ جمعہ اُن کو خاص طور پر اس کا حکم کیا گیا تھا اس جمعہ میں بھی آنحضرتؐ کو ہی تحیۃ المسجد کی طرف ہدایت کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے

تیسرا جمعہ ہوتا ہے سلیکؓ کو نہ جمعہ میں جلد آنے پر اجر و ثواب کا کچھ لالچ ہے نہ ترک خطبہ کا ڈر ہے نہ آنحضرتؐ کے دو مرتبہ سابقہ مسلسل حکم و تاکید کی خلاف ورزی پر دہشت دامنگیر ہے اس تیسرے جمعہ کو بھی دیر سے ہی آتے ہیں اور تحیۃ المسجد پھر بھی ادا نہیں کرتے تا آنکہ اس تیسرے جمعہ میں بھی آنحضرتؐ ہی کو تحیۃ المسجد کے لئے حکم فرمانے کی نوبت پیش آتی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سابقہ ہر دو مرتبہ کی تاکید کے بعد اس تیسری خلاف ورزی پر ان کو کچھ نہیں فرماتے نہ صحابہ کی جماعت میں سے کوئی صاحب ان کے مسلسل اعراض عما قضی اللہ و رسولہ امراً پر ناراضگی کا اظہار کرتے ہیں

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کی تعمیل صحابہ کرام جس طرح پر دل و جان سے کرتے تھے اس کو دیکھتے ہوئے ایک لمحہ کے لئے بھی وہم و گمان میں نہیں آسکتا کہ کسی صحابی سے مکرر سہ کرر اس قدر بھول غفلت سرزد ہو غفلت بھی ہوسکتی تھی تو ایک مرتبہ تاخیر سے آنے میں۔ لیکن تحیۃ المسجد کا حکم خاص طور پر اپنے لئے حکم سننے کے بعد تو اس میں بھی بھول کے امکان کو دخل نہیں ہوسکتا۔ الغرض حضرات مجوزین جس طرح پر اس قصہ کو پیش کرتے ہیں اس کی صورت عقل و درایت کے آئینہ میں ایک معمہ نظر آتی ہے۔

قصہ سلیک رض کے متعلق جیسا کہ عرض کیا جاچکا ہے بحث کا نچوڑ یہی ہے کہ ان کی نماز کے وقت خطبہ جاری رہا یا نہیں روایات مذکورہ سے یہ امر اچھی طرح سے ثابت ہوچکا ہے کہ اس وقت خطبہ جاری نہیں رہا۔ باقی یہ بات کہ اُن کے آنے کے وقت بھی خطبہ شروع ہوچکا تھا یا ہنوز شروع ہی نہیں ہوا تھا اگرچہ مسئلہ پر اثر انداز نہیں تاہم تحقیق کے لحاظ سے یہ پہلو بھی سامنے آجانا چاہیئے۔

عام روایات کے الفاظ سے متبادر ہوتا ہے کہ سلیک رضی اللہ عنہ بحالتِ خطبہ ہی آئے ہیں مگر بعض روایات کی تصریح اس کے برخلاف ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ سلیک رض کے آنے کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صرف منبر پر بیٹھے ہوئے تھے یعنی ہنوز خطبہ شروع نہیں ہوا تھا۔ صحیح مسلم و سنن بیہقی کی روایات یہ ہیں:-

جاء سليك الغطفانی و رسول الله صلی الله علیه وسلم قاعد[1] علی المنبر فقعد سلیك قبل ان یصلی فقال له رسول الله صلی الله علیه وسلم ارکعت رکعتین قال لا قال قم فارکعهما۔

سلیک رض غطفانی آئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر بیٹھے ہوئے تھے بغیر نماز پڑھے ہوئے سلیک رض بیٹھ گئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کیا تم نے دو رکعت پڑھ لیں انھوں نے عرض کیا نہیں فرمایا کھڑے ہوکر پڑھو

---

[1] حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ قعود ابتداءِ خطبہ کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ممکن ہے اس قعود سے مراد قعود بین الخطبتین ہو یا راوی نے لفظ قاعد مجازاً استعمال کیا ہو کیونکہ دیگر روایات صحیحہ میں والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یخطب مذکور ہے۔ (فتح الباری ملخصًا) حافظ عینی رحمہ اللہ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اس قعود میں آنحضرت کا سلیک رض کے انتظار میں خطبہ سے رکا رہنا مروی ہے۔ قعود بین الخطبتین کا عرصہ قلیل ہوتا ہے وہ اس تاخیر کو متحمل نہیں ہوسکتا ہے (عمدۃ القاری) راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سلیک کے لئے صدقہ کی اپیل کرنا اور حاضرین کا صدقہ دینے دلانے میں مشغول ہونا

اس روایت سے صاف عیاں ہو رہا ہے کہ سلیکؓ کے آنے کے وقت تک خطبہ شروع نہیں ہوا تھا اس روایت کی مراد میں نہ کوئی خفا رہا اور نہ از روئے انصاف اس میں کسی تاویل کی گنجائش ہے ۔ اس تصریح کے پیش نظر یہ کہنا بیجا نہیں کہ اکثر رواۃ کی جانب سے سلیکؓ کے آنے کے وقت کی حکایت میں جو لفظ یخطب استعمال ہوا ہے وہ کاد ان یخطب کے معنی میں ہے مراد یہ کہ آنحضرتؐ سلیکؓ کے آنے کے وقت خطبہ نہیں فرما رہے تھے بلکہ منبر پر تشریف فرما تھے اور خطبہ شروع ہونے والا تھا کہ اتنے میں سلیکؓ آگئے اور اُن کے لئے فراہمی صدقہ کا کام شروع ہو گیا اور خطبہ کچھ دیر کے لئے ملتوی رہا اس معنی کے مراد ہونے میں کوئی استبعاد نہیں ۔ کلام عرب اور خود قرآن و حدیث میں فعل کا اطلاق ارادۂ فعل پر بکثرت پایا جاتا ہے ۔

اس بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام نسائیؒ رحمہ اللہ نے سنن کبریٰ میں اس حدیث سے مسئلہ نماز قبل از خطبہ اخذ کیا اور اسی مضمون کے موافق باب باندھا ۔ حافظ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں

وقد بوب النسائی فی سننہ الکبریٰ علی حدیث سلیک قال باب الصلوٰۃ قبل الخطبۃ ثم اخرج عن ابی الزبیر عن جابر جاء سلیک الغطفانی ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاعد علی المنبر فقعد

نسائی نے سنن کبریٰ میں حدیث سلیکؓ پر بدیں الفاظ باب باندھا (باب خطبہ سے پہلے نماز پڑھنے کا) پھر نسائی نے ابو الزبیر کے طریق سے حدیث جابرؓ بیان کی کہ سلیکؓ آئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر بیٹھے ہوئے تھے ۔ سلیکؓ بغیر نماز پڑھے بیٹھ گئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

(سابقہ صفحہ کا بقیہ) بغیرہ وغیرہ اسی کا قرینہ ہو کہ یہ قعود قبل از خطبہ کا تھا ۔ بحالت خطبہ اس سے کم حرکت پر ناراضگی کا اظہار کیا گیا ہو ۔ اور یہ احتمال مجازی بھی حافظ رحمہ اللہ علیہ نے ایک ہی فرائی اس میں مجازی کیا صورت ہو سکتی ہے ... یہ کہ قعود کو قیام کے معنی میں لیا جائے ایسے استعمال کی تو شاید ایک نظیر بھی عربی میں نہ مل سکے پھر احتمال مجاز کو لفظ یخطب میں بھی ساغ ہو بلکہ یہ احتمال قصہ کی متعدد روایات اور قرائن سے ثابت ہوتا ہو اور نصوص کثیرہ اور جمہور سلف کا مسلک اسی کے اقتضاء کے موافق ہے ۔ نیز اس مجاز کا استعمال بھی جس قدر شائع ہے اس کا حال عربی داں حضرات سے مخفی نہیں پھر جبکہ یہ روایت بھی صحیح ہے امام مسلم اپنی جامع صحیح میں لائے امام نسائی و حافظ ابو بکر بیہقی (رحمہم اللہ) نے بھی اپنی سنن میں اس کو روایت کیا تو کل روایات صحیحہ کا انطباق بھی لفظ یخطب پر ظاہر کرنا درست نہیں ۔

سلیك قبل ان یصلی فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارکعت رکعتین قال لا قال قم فارکعھما (عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری)

نے نماز کے متعلق دریافت فرمایا کہ تم نے دو رکعت پڑھ لیں عرض کیا کہ نہیں پڑھیں فرمایا اٹھ کر پڑھو۔ (عمدۃ القاری فی شرح صحیح البخاری)

حضرت استاد شیخ الاسلام مولانا محمد انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ کی نظر سے سنن کبریٰ (للنسائی) کا جو نسخہ گذرا ہے اس میں یہ تبویب نہ تھی حضرت شیخ نے اپنے درس میں اس کا اظہار فرمایا (کما فی العرف شذی وغیرہ) شیخ رحمۃ اللہ کا مقصد اس سے اختلاف نسخ کا اظہار ہے اور اس قسم کے اختلاف سے کوئی کتاب حتیٰ کہ صحیحین بھی خالی نہیں۔ ثقہ مصنف کا کسی نقل کو اپنی تصنیف میں درج کرنا اس کے صحت کی ضمانت ہوتی ہے حافظ عینی رحمۃ اللہ کی یہ نقل قابل اعتماد ہے۔ عینیؒ بڑے پایہ کے عالم و محدث و امام تھے۔ مختلف علوم وفنون میں ان کی تصانیف ہیں۔ صحیح بخاری کی شرح عمدۃ القاری ان کی قابل قدر تصنیف ہے جو فتح البا ری کے بعد جملہ شروح بخاری پر فائق ہے۔ خاتم الحفاظ علامہ جلال الدین سیوطی اور حافظ ابن حجر (رحمہما اللہ) نے ان کی علمیت و قابلیت کا اعتراف کیا ہے۔ سیوطی اپنی کتاب بغیہ میں ان کے متعلق فرماتے ہیں کان اماماً عالماً علامۃ عارفاً بالعربیۃ والتصریف حافظاً للغۃ سریع الکتابۃ۔ حافظ ابن حجرؒ نے اپنی کتاب مجمع المؤسس میں اپنے ہم عصر علماء میں ان کا شمار کرتے ہوئے ان کا ترجمہ لکھا ہے۔ آخر ترجمہ میں عینی کی تاریخ کبیر کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ عینی نے میری استدعا پر اپنی اس تاریخ کی اجازت میرے بیٹے محمدؒ کو دی ہے (الفوائد البھیۃ) جس شخص کے متعلق عسقلانی و سیوطی کا یہ تاثر ہو اس کے نقل کی صحت میں کیا شبہ کی گنجائش ہے۔ نیز اس نقل کو امام زیلعی رحمۃ اللہ نے بھی تخریج ہدایہ میں بیان فرمایا ہے امام زیلعیؒ کے متعلق صرف یہ کہدینا کافی ہے کہ حافظ الدنیا (ابن حجرؒ) ان کے امام و حافظ حدیث ہونے کے ٹھنڈے دل سے قائل اور ان کی کتب سے مستفید ہونے کے معترف ہیں۔ مذہبی مباحث کے اندر ان کی انصاف پسندی کا اعتراف بھی کھلے دل سے اعتراف کرتے ہیں کہ اے کاش کہ ہمارے یہ ہر دو حافظ (ابن حجر و عینی) بھی اس وصف سے متصف کئے جا سکتے۔ وذلك فضل اللہ یوتیہ من یشاء۔

سلیک رضی اللہ عنہ کی اس نماز کے متعلق مصنفین کے درمیان ایک یہ بحث بھی جاری ہے کہ ان کی یہ نماز

تحیۃ المسجد تھی، سنت قبل جمعہ تھی یا نفارغانیہ ۔ راقم الحروف تحقیق کا قائل ہو تقلید کا نہیں ۔ راقم کی ناچیز رائے میں شریعت کا اصل مقصد یہ ہو کہ حاضرین خطبہ کو توجہ کے ساتھ سنیں ۔ اسی مقصد کے واسطے استماع و انصات کو ضروری قرار دیا گیا اور اس وقت نماز کی ممانعت کی گئی ۔

چونکہ ممانعت نماز احادیث میں علی الاطلاق بغیر کسی تخصیص کے وارد ہی لہذا ہر ایک نماز ایک ہی حکم میں ہو اس لئے راقم الحروف کے پیش نظر تحقیق ہے تقلید محض نہیں ۔

ہم سخن سنج ہیں غالب کے طرفدار نہیں

یہ کلام قصہ سلیک رض سے متعلق تھا اس کے علاوہ بخاری و مسلم کے بعض رُواۃ نے ان الفاظ کو بھی نقل کیا ہے اذا جاء احدکم والامام یخطب فلیصل رکعتین ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور حکم عام کے فرمایا کہ تم میں سے جب کوئی بوقت خطبہ آئے تو دو رکعت پڑھے ۔

لیکن حافظ دارقطنی رحمہ اللہ نے اس حدیث کے طرق جمع کر کے اس حکم عام والی روایت کو معلول ثابت کیا ہے ۔ فرماتے ہیں :۔

واخرجا جمیعا حدیث شعبۃ عن عمرو عن جابر اذا جاء احدکم والامام یخطب فلیصل رکعتین وقد رواہ ابن جریج وابن عیینۃ وحماد بن زید وایوب وورقاء وحبیب بن یحیی کلھم عن عمرو عن جابر ان رجلا دخل المسجد فقال اصلیت

(مقدمہ فتح الباری)

یعنی بخاری و مسلم دونوں نے روایت شعبۃ کو بطریق عمرو حضرت جابر سے بدیں الفاظ روایت کیا ہے اذا جاء احدکم والامام یخطب فلیصل رکعتین (شعبۃ کے علاوہ) ابن جریج ۱ ابن عیینہ ۲ حماد بن زید ۳ ایوب ۴ و ورقاء ۵ حبیب بن یحیی ۶ ۔ یہ کل راوی مسجد میں داخل ہونے والے شخص (سلیک رض) کے صرف نماز پڑھنے کی روایت بیان کرتے ہیں

دارقطنی کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ عمرو بن دینار سے روایت کرنے والوں کی ایک جماعت کثیرہ صرف قصہ مختلفہ کو بیان کرتی ہے اور اس جماعت کے مقابلہ میں صرف شعبہ یہ روایت بطور حکم عام کے بیان کرتے ہیں ان کے شیخ (عمرو بن دینار) سے اس کے بیان کرنے کا ثبوت نہیں ۔ اگر عمرو بن دینار اس

کو روایت کرتے تو اس جماعت کثیرہ کے حکم عام کو چھوڑ کر صرف قصہ محتملہ کو بیان کرنے کی کوئی وجہ نہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ روایت مدرج ہے حدیث مرفوع نہیں ہے۔

ناظرین شاید یہ خیال فرمائیں کہ حافظ دارقطنی رحمۃ اللہ نے متعدد طرق سے روایت شدہ ایک حدیث کو رواۃ کا وہم قرار دیکر معلول کہہ دیا مگر حقیقۃً نقل و روایت کے عالم میں یہ امر کوئی تعجب خیز نہیں جس طرح سے قرآن کریم کا حافظ ایک آیت سے دوسری متقارب الالفاظ آیتہ میں متشابہ لگکر پہونچ جاتا ہے ایسے ہی حدیث کا راوی بھی غلطی کھا کر ایک روایت کو دوسری متقارب الالفاظ والمعنی روایت میں خلط ملط کر کے ایسی صورت میں پیش کر دیتا ہے جو نئی روایت نظر آنے لگتی ہے کتب احادیث میں اس کی مثالیں موجود ہیں اس روایت (اذا جاء احدکم والامام یخطب فلیصل رکعتین) کے بیان کرنے والے تو صرف ایک صحابی اور ان سے روایت کرنے والے دو تابعی (عمرو بن دینار، ابو سفیان) بیان کئے جا سکتے تھے۔ مگر ہیں راویوں کے وہم و نسیان کی مثال میں قارئین کرام کے سامنے وہ روایت رکھتا ہوں جس کے نقل کرنے والے اس سے دو گنے اور اس سے مزید یعنی دو صحابی اور پانچ تابعی لیکن تلاش و جستجو شروع ہوئی تو صرف راویوں کا وہم نکلا۔ ملاحظہ فرمائیں حدیث تھی من ادرک رکعتہ من الصلوٰۃ فقد ادرکھا راویوں کے دماغ میں وہم و بھول کا چکر لگا تو اس کو نئی صورت میں بیان کر دیا یعنی من ادرک رکعتہ من الجمعتہ فقد ادرکھا صورت بدل گئی معنی بدل گئے۔ حدیث ہی دوسری بن گئی۔

فن کے پرکھنے والے معاملہ کی تہ تک پہونچے اور دارقطنی وغیرہ محدثین نے بات کا کھوج نکال کر ظاہر کیا کہ حدیث اصل ہیں من ادرک رکعتہ من الصلوٰۃ فقد ادرکھا ہے اور یہ روایت (من ادرک من الجمعتہ فقد ادرکھا) راویوں کی بھول کا اختراع ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابتداءً کسی راوی کی طرف سے اس قدر بھول ہوئی کہ اس نے الصلوٰۃ کی جگہ الجمعہ کہدیا۔ ایک لفظ کے بدلنے سے حدیث دوسری ہو گئی۔ ایک باب سے دوسرے باب میں پہونچ گئی اور اس نئی صورت پر استخراج و استنباط کا سلسلہ شروع ہو گیا اور کسی راوی نے بطور تفریع کے یہ بھی بیان کر دیا کہ فان ادرکھم جلوسا صلی الظہر

اربعًا اصل حدیث پایۂ ثبوت تک نہیں پہونچی مگر سلسلہ استخراج واستنباط جاری ہوگیا اور یہ قول مدرج (فان ادرکھم جلوسًا صلی الظھر اربعًا) بھی کتب حدیث میں ہمارے سامنے بطور حدیث مرفوع کے موجود ہی۔

روایت زیر بحث (اذا جاء احدکم والامام یخطب فلیصل رکعتین قبل ان یجلس) کی بھی یہی صورت نظر آتی ہو کہ راوی نے اپنے خیال کے موافق قصۂ سلیکؓ سے استنباط کرکے مسئلہ بیان کیا[۱] اور یہ قول مُدرج نقل ہوکر جزء حدیث سمجھ لیا گیا یا راوی کے گوشۂ خیال میں تحیۃ المسجد کی مشہور حدیث (اذا جاء احدکم المسجد فلا یجلس حتی یصلی رکعتین) ہے اُس نے اس کو قصۂ سلیکؓ پر چسپاں کرکے بیان کردیا۔ الفاظ بھی متقارب معنی اور مراد بھی متقارب۔ سلسلہ

---

[۱] حضرت اُستاد علامہ عثمانی رحمۃ اللہ کا رجحان اس توجیہہ کے خلاف ہو فرماتے ہیں۔

(۱) بعض مدرسین کا یہ کہنا کہ اصل دلیل اس مسئلہ میں قصۂ سلیک ہو اور کسی راوی نے اس شخصی محتمل واقعہ سے ایک ضابطہ کلیہ اخذ کرکے یہ حکم عام بیان کردیا (اذا جاء احدکم والامام یخطب فلیصل رکعتین) یہ بات روایات صحیحہ کے خلاف ہو۔

(۲) ان میں سے زیادہ صریح روایت ابوداؤد کی ہو کہ آنحضرتؐ نے سلیکؓ کو نماز کا حکم فرمانے کے بعد لوگوں کی طرف متوجہ ہوکر یہ حکم فرمایا (ثم اقبل علی الناس وقال اذا جاء احدکم والامام یخطب فلیصل رکعتین)

(۳) یہ روایت اس امر میں صریح ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سلیکؓ کو نماز کا حکم فرمانے کے بعد لوگوں کی طرف متوجہ ہوکر یہ حکم عام بیان فرمایا اور متنبہ فرمایا کہ یہ حکم سلیکؓ کے ساتھ ہی مخصوص نہیں۔

(فتح الملہم بالتلخیص والتشریح)

راقم الحروف عرض کرتا ہو کہ حضرت اُستاد رحمۃ اللہ جن روایات کو متعدد اور صحیح فرما رہے ہیں اُن جملہ روایات کے مدار ابوسفیان ہیں۔ یعنی روایت ایک ہی ہو تعداد اور پھیلاؤ نیچے کے رواۃ کا ہو۔ ابوسفیان کا دال ابھی گذرا اُن کی اس روایت میں دو علتیں ہیں ایک اُن کے عام ضعف کی۔ دوسرے حضرت جابرؓ سے ان کے عدم سماع کی۔ اور جس روایت کو حضرت استاد صریح ترین فرما رہے ہیں اس کے صریح ترین ہونے کا راقم کو بھی اعتراف ہو لیکن حضرت رحمۃ اللہ کا اس کو صحیح روایات میں شمار کرنا بھی صحت سے بعید بلکہ ابعد ہو اس کے نقائص ملاحظہ فرمائے جائیں۔

(۱) یہ الفاظ (ثم اقبل علی الناس الخ) صرف محمد بن جعفر غندر کے بیان کردہ ہیں جن کو وہ اپنے شیخ سعید بن ابی عروبہ کے فرمائے ہوئے بتلا رہے ہیں لیکن غندر کے دو اُستاد بھائی روح وعبدالوہابؒ ان الفاظ کو سعید سے نقل نہیں کرتے ہیں۔ غندر کے اس تفرد کی طرف امام ابوداؤد رحمۃ اللہ نے زاد ثم اقبل علی الناس کہہ کر اشارہ کیا اور امام احمد رحمۃ اللہ نے تینوں اشخاص کی سند بیان کرکے غندر کے تفرد کا صاف اظہار فرمادیا۔ فرماتے ہیں (باقی آیندہ صفحہ پر)

روایت شروع ہوکر یہ استنباط بھی بطور حدیث منظر عام پر آگیا۔ وجوہ یہ ہوں یا اور لیکن یہ حکم عام والی روایت دلائل و قرائن کی رو سے حدیث مرفوع ثابت نہیں ہوتی ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ دارقطنی کی تعلیل مذکورہ بالا کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ شعبہ کی یہ روایت شاذ نہیں روح بن القاسم کی متابعت اس کی تائید میں جو دارقطنی کی روایت کردہ موجود ہے (مقدمہ فتح الباری) راقم الحروف عرض کرتا ہے جب ائمہ اثبات و متقنین کی جماعت کثیرہ اس امر میں شعبہ کے خلاف ہے تو روح بن القاسم کی متابعت سے اس کثرت میں کوئی موثر کمی واقع نہیں ہوتی ہے۔ جماعت کے مقابلہ میں افراد کا قول قابل التفات نہیں ہوتا ہے۔ دیکھئے حدیث مرفوع متعلق اعتاق عبد مشترک۔ (عن ابی ھریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فی المملوک بین الرجلین یعتق احدھما نصیبہ قال یضمن) جس کا مطلب ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) قال محمد فی حدیثہ ثم اقبل علی الناس (مسند احمد) یہ درست ہے کہ یہ تینوں حضرات ثقہ ہیں لیکن وہ دو ہیں اور غندر تنہا نیز حافظ ابن حجرؒ نے غندر کے متعلق الا ان فیہ غفلۃ (تقریب) لکھکر ان کے اوپر ایک سیاہ نقطہ بھی لگا دیا ہے۔

دوسرا نقص یہ کہ سعید بن ابی عروبہ مدلس ہیں اور انھوں نے یہ روایت معنعن بیان کی اور مدلس کا معنعنہ مقبول نہیں

تیسرا نقص یہ کہ سعید بن ابی عروبہ کا آخر عمر میں حافظہ خراب ہوکر اُن کو اختلاط ہوگیا تھا اور غندر نے ان سے بحالت اختلاط ہی روایات حاصل کی ہیں، لہذا یہ روایت ناقابل اعتبار ہے۔ محدث ابن مہدی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں سمع غندر من ابن ابی عروبۃ یعنی فی الاختلاط (میزان)

چوتھا نقص یہ کہ سعید کے شیخ ولید ابوبشر ہیں اور سعید کو ابوبشر سے سماع ہی حاصل نہیں۔ امام احمد رحمۃ اللہ فرماتے ہیں لم یسمع سعید من الحکم (الی) ولا من ابی بشر (الی) وقد حدث عنھم کلھم یقول عن ویدلس (میزان)

حضرت استاد رحمۃ اللہ کی توجہ روایت کے ان اسقام کی طرف منعطف ہوجاتی تو حضرت اس کو کبھی صحیح نفرماتے۔

حضرت استاد رحمۃ اللہ کی تقریر کا تیسرا جزو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سلیکؓ کو حکم فرمانے کے بعد حاضرین کو متنبہ فرمادیا کہ یہ حکم سلیکؓ کے ساتھ ہی مخصوص نہیں قیاسی لحاظ سے مجوزین کے اصول پر درست نہیں بیٹھتا ہے جبکہ مجوزین کے خیال میں تحیۃ المسجد بحالت خطبہ بطور سنت کے جاری تھی اور بقول اُن کے آنحضرتؐ نے سلیکؓ کی ناواقفیت اور بھول کی وجہ سے ان کو نماز کی ادائیگی کا حکم فرمایا ایسی صورت میں حاضرین کے لئے سلیکؓ کے ساتھ اس کی تخصیص کے شبہ کا کوئی موقع ہی نہیں تھا پھران کو مزید تنبیہ کی کیا حاجت تھی اسی نکتہ کے پیش نظر حافظ دارقطنی رحمۃ اللہ کی توجہ اس حکم عام والی روایت کے معلول ہونے کی طرف منعطف ہوئی اور انھوں نے دلائل پر نظر رکھتے ہوئے اس کی معلولیت کا حکم صادر فرمایا۔

کہ آزاد کنندہ مالک اگر متمول ہو تو دوسرے شریک کو حسب حصہ قیمت ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا ذی استطاعت نہیں تو بقیہ حصہ بدستور غلامی میں رہے گا اس حدیث کو تین راوی (ہشام شعبہ ہمام) مرفوعاً صرف اسی قدر بیان کرتے ہیں لیکن اس کے برخلاف دو راوی سعید بن ابی عروبہ و جریر بن حازم اس روایت میں مرفوع کے طور پر استسعار کا اضافہ کرتے ہیں یعنی آزاد کنندہ مالک کے غیر مستطیع ہونے کی حالت میں غلام اپنی کمائی سے دوسرے مالک کو اپنی قیمت بقدر حصہ ادا کر کے خود کو آزاد کرالے گا۔ حافظ دارقطنی ان راویوں کی روایت کو ان کا وہم قرار دیکر فرماتے ہیں رواہ ابن ابی عروبۃ وجریر بن حازم فجعل الاستسعاء من قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم واحسبہا وھما فیہ لمخالفتہ شعبۃ وھشام وھمام ایاھما (سنن دارقطنی) روایت زیر بحث (اذا جاء احدکم والامام یخطب فلیصل رکعتین) میں چھ راوی اور دو راوی ...... کا مقابلہ تھا لیکن یہاں صرف تین اور دو کا مقابلہ ہے ...... باینہمہ دارقطنی تین راوی کی روایت کے مقابلہ میں دو راوی کی روایت کو ان کا وہم بتاتے ہیں اس میں دارقطنی بھی منفرد نہیں اسمٰعیل بن المنذر خطابی بیہقی وغیرہم کی بھی یہی رائے ہے۔

الغرض دارقطنی نے روایت زیر بحث میں جس علت کو ظاہر کیا ہے اس کے اندفاع سے روح بن القاسم کی یہ متابعت بھی قاصر ہے۔ اگر روح بن القاسم کی یہ متابعت شعبہ کی اس روایت کو صحیح بنانے کے لئے کافی ہوتی تو دارقطنی کو اس تتبع اور اعتراض کی ضرورت ہی نہ تھی یہ متابعت تو اُن کے بھی پیش نظر ہوان کی ہی روایت کردہ ہے اور اسی باب میں موجود ہے۔ پھر اس روایت میں جس قدر سقام اسنادی ہیں اُن کے ہوتے ہوئے حافظ رحمۃ اللہ کا اس کو پیش کرنا تعجب ہی ہے۔

اُس کی سند میں ایک راوی عبداللہ بن بزیغ ہیں جن کو ابن عدی لیس بحجۃ کہتے ہیں۔ حافظ ذہبی فرماتے ہیں عامۃ احادیثہ لیست بمحفوظۃ۔ دارقطنی بھی ان کو درجۂ اعتماد و ثقاہت دینے کو تیار نہیں ہیں۔ محدثین نے ان کی روایات منکرہ کا تتبع بھی کیا ہے۔ مزید براں یہ کہ ان کی یہ روایت یحیٰی بن غیلان کے طریق سے ہے اور اس طریق کی روایات خاص طور سے مناکیر شمار کی گئی ہے۔ محدث ساجی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں روی عنہ یحیٰی بن غیلان مناکیر۔ حافظ ذہبی نے بھی عبداللہ بن بزیغ کی روایت منکرہ کی مثال میں اسی طریق کی روایت پیش کی ہے

فرماتے ہیں ومن مناکیر عبد اللہ حدیث یحییٰ بن غیلان (میزان الاعتدال۔ لسان المیزان وغیرہ)

دوسرے راوی یحییٰ بن غیلان مجہول الحال ہیں۔ مولانا شمس الحق عظیم آبادی مرحوم فرماتے ہیں ابن بزیغ ضعیف ویحیی بن غیلان مجہول الحال قالہ ابن القطان (التعلیق المغنی) مولانا شمس الحق صاحب جماعت اہل حدیث کے عظیم المرتبت عالم تھے۔ حدیث میں ان کی متعدد تصانیف ہیں۔ سنن ابوداؤد اور سنن دارقطنی کی شروح ان کی مشہور تصانیف ہیں۔ مولانا موصوف روح بن القاسم کی زیر تذکرہ متابعت پر سنن دارقطنی میں خاموشی سے گذر گئے کوئی جرح اس کے رجال پر نہیں کی اور ان کے ضعف پر صاف پردہ ڈال دیا کیونکہ یہ اُن کے مسلک کی تائید میں حافظ ابن حجر کی پیش کردہ روایت تھی۔ راقم الحروف کو معلوم تھا کہ دارقطنی اس طریق کی ایک روایت کتاب الزکوٰۃ میں لائے ہیں۔ راقم الحروف تاڑ گیا اگرچہ مولانا نے مصلحۃً اس جگہ اس روایت کے رجال پر لب کشائی نہیں کی۔ مگر وہاں مولانا ان کو نہیں بخشیں گے۔ التعلیق المغنی کھولکر کتاب الزکوٰۃ کو دیکھتا ہوں کہ اس جگہ مولانا صاف صاف ان ہر دو راوی کی تضعیف فرما رہے ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ سے اس طرح کی حرکت یک گونہ قابلِ تعجب تھی تو مولانا موصوف سے دوگونہ قابل تعجب۔ حافظ ایک مسلک کی پابندی کے معترف اور مولانا کسی خاص مسلک کی پابندی کے منکر اور صرف سنت سے ثابت شدہ مسلک کو اپنانے کے مدعی پھر اُن کو حدیث کی تحقیق میں اخفاء سے کیا تعلق۔ بہرحال مولانا موصوف نے کتاب الزکوٰۃ میں ان ہر دو راوی کے ضعف وجہالت کا اعتراف فرما لیا۔

اس روایت کے تیسرے راوی الفضل بن عباس الصواف کی متعدد روایات التعلیق المغنی میں مولانا شمس الحق صاحب کے زیر بحث آئی ہیں لیکن کسی ایک جگہ بھی مولانا موصوف نے اس راوی کا حال نہیں لکھا۔ اغلباً مولانا کو راوی کے احوال تک رسائی نہیں ہوئی۔ راقم الحروف نے بھی قریب وبعید کا تعلق رکھنے والی متعدد کتب میں ان کا ترجمہ تلاش کیا لیکن راقم کو بھی اس میں ناکامی ہی رہی۔

میزان الاعتدال[۱]، لسان المیزان[۲]، خلاصہ تذہیب تہذیب الکمال[۳]، تقریب التہذیب[۴]، تہذیب التہذیب[۵]، کتاب الانساب للسمعانی[۶]۔ کتاب الثقات لابن حبان[۷]۔ کتاب مشتبہ النسبۃ[۸]۔ کتاب المختلف والمؤتلف[۹]، کتاب المشتبہ فی اسماء الرجال[۱۰]۔ کتاب الضعفاء والمترکین للنسائی[۱۱]۔ کشف الاحوال فی نقد الرجال[۱۲]۔

تبصیر المشتبہ بتحریر المشتبہ ۔ تذکرۃ الحفاظ وغیرہ کتب کو دیکھا اور انکے ذکر سے ان کتب کو خالی پایا۔ ان کی جہالت کو رفع کرنا مجوزین کا فرض ہے ان کے حالات سے واقفیت کے بغیر روایت میں توقف کرنا اصولی اور قانونی بات ہے۔ یہ حال اس متابعت کا ہے جس کی حالت پر روشنی ڈالے بغیر حافظ ابن حجرؒ پیش فرماکر رخصت ہوئے۔

اس متابعت کے علاوہ مسلم وغیرہ میں ایک متابعتِ ناقصہ ہے ۔ اس کا جائزہ بھی کر لینا چاہیئے اس کے مدار ابوسفیان طلحۃ بن نافع ہیں ان کے متعلق ہم کو یہ تسلیم کہ وہ متفق علیہ ضعیف نہیں بعض حضرات ان کی تحسین بھی کرتے ہیں اور بعض نے تضعیف کی ہے ۔ البتہ علل احادیث کے عارف یکتا، امام علی بن المدینی رحمۃ اللہ اُن کی تضعیف ہی کے قائل ہیں اور خاص بات یہ کہ انھوں نے ابوسفیان کی روایات کے متعلق ایک تاریخی شہادت پیش کی ۔ فرماتے ہیں ۔ وکانوا یضعفونه فی حدیثه اس کا کھلا ہوا مطلب یہ ہے کہ ابن مدینی سے متقدم اور اُن کے ہم عصر جملہ محدثین ابوسفیان کی روایات کو قابلِ اعتبار نہیں سمجھتے تھے ۔ امام علی بن المدینی کی رائے اور ان کی پیش کردہ اس شہادت کے سامنے ہر ایک حدیث کا طالب علم ان کی روایات کے معاملہ میں خاموشی ہی اختیار کرنے پر مجبور ہوگا ۔ اس کے باوجود ہم ابوسفیان کی اس روایت کو صرف اسی وجہ سے ناقابل قبول تصوّر کیئے ہوئے نہیں ہیں بلکہ ہم یہ دکھانا چاہتے ہیں کہ ابوسفیان اپنی اس روایت کو جابر رضی اللہ عنہ سے لی ہوئی بتا رہے ہیں اور جابر رضی اللہ عنہ سے ان کو سماع حاصل نہیں ۔ شعبہؒ و ابن عیینہؒ کے قول کے موافق وہ جابر رضی اللہ عنہ کے کسی صحیفہ (کاپی) سے نقل کر کے احادیث بیان کرتے ہیں ۔ لطف یہ کہ روایت و نقل کاپی سے اور وہ بیان ایسا کرتے ہیں جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ سے اُنھوں نے سنی ہیں ۔ اُن کے عام ضعف کے ساتھ یہ نقص شامل ہو کر معاملہ سنگین ہو جاتا ہے ۔ جو احادیث صحیفہ سے منقول ہوتی ہیں ان کو محدثین صحیح تسلیم نہیں کرتے ۔ امام ترمذی فرماتے ہیں عمرو بن شعیب کی اپنے دادا سے روایت کردہ احادیث کی جن علماء نے تضعیف کی ہے اس لئے کہ وہ اپنے دادا کے صحیفہ سے حدیث لاتے ہیں ۔ ان علماء نے یہی تصور کیا کہ انھوں نے اپنے دادا سے احادیث نہیں سنی ہیں علی بن المدینی رحمۃ اللہ یحییٰ بن سعید کا قول بیان کرتے ہیں کہ عمرو بن شعیب کی حدیث ہمارے نزدیک ضعیف ہیں (سنن ترمذی کتاب الصلوٰۃ)

اب ابوسفیان کی روایات بطریق جابر رضی اللہ عنہ کے متعلق سنئے۔ شعبہؒ اور ابن عیینہؒ فرماتے ہیں حدیث ابی سفیان عن جابر انما ھی صحیفة ۔ ابن مدینی فرماتے ہیں ابوسفیان لم یسمع من جابر الا اربعة احادیث یہی ایک قول شعبہ کا بھی ہے پس ابوسفیان کی روایات بطریق جابر بسبب عدم سماع غیر معتبر ہونگی ممکن ہے حضرات مجوزین فرمائیں کہ آخر کے قول سے چار احادیث کا سماع ثابت ہوتا ہے پس تا وقتیکہ کلیتہً نفی نہ ہو جائے حجت تمام نہ ہوگی اس کے متعلق یہ عرض ہے۔

۱ یہ کہ مقدم الذکر اقوال سے سماع کی نفی علی الاطلاق ثابت ہوچکی ہے اس جامع نفی کے مقابلہ میں چار حدیث کا استثنار کوئی وزن نہیں رکھتا ہے ان کی ہزاروں روایات کے عدم سماع کو ہم نے ثابت کیا اب اس کو مجوزین ثابت کریں کہ یہ روایت اُن چار مستثنیٰ روایات میں سے ہے۔

۲ یہ کہ ماہرین فن اس امر میں تتبع و تلاش کرچکے ہیں اُن کے نزدیک یہ روایت اُن چار مستثنیٰ روایات مسموعہ سے خارج ہے۔ حافظ ابن حجرؒ اقوال مذکورہ نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں قلت لم یخرج البخاری له سوٰی اربعة احادیث واظنها التی عناها شیخه علی بن المدینی (مقدمہ فتح الباری وتھذیب) یعنی امام بخاری جامع صحیح میں ابوسفیان کی صرف چار حدیثیں ہی لائے ہیں اور میرے گمان میں امام بخاری کے استاد علی بن المدینی نے جن چار حدیثوں کے سننے کا ذکر کیا ہے وہ چاروں صحیح بخاری کی روایات ہی ہیں۔

اس سے ثابت ہورہا ہے کہ امام علی بن المدینی امام بخاری حافظ ابن حجر (رحمہم اللہ) کے نزدیک وہ چار حدیث جن کو ابوسفیان نے جابر رضی اللہ عنہ سے سنا ہے صرف وہی ہیں جن کو امام بخاری اپنی جامع صحیح میں لائے نہ کہ مسلم وغیرہ کی یہ روایت۔

اس مقام پر ہم کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے مبنی بر انصاف طرز عمل کی تعریف بھی کرنی ہے جو انھوں نے اس متابعت کے متعلق اختیار کیا یعنی جبکہ خود اس مسلم کی روایت ابوسفیان کو احادیث مسموعہ سے خارج کردیا تو پھر روح بن القاسم کی متابعت کی تائید میں اس کا اشارہ تک بھی نہیں کیا۔ ایک بات یہ بھی عرض کرنی ہے کہ ابوسفیان (تابعی) کے سماع کی یہ نفی چوتھی صدی کے امام طبرانی یا چھٹی صدی کے حافظ منذری کی رائے نہیں جیسا کہ بعض ناقلین نے عطاء خراسانی (تابعی) کے سماع کے بارہ میں ان حضرات کی نقول کو پیش کردیا جو کسی طرح قابل تسلیم نہیں۔ ابوسفیان کے

سماع کا یہ انکار تابعین سے قریب کا تعلق رکھنے والے اور اُن کے علوم اور حالات کو بلا کسی درمیانی واسطے کے حاصل کرنے والے ائمہ فن کی تحقیق کا نتیجہ ہے اور جو ہر لحاظ سے معتمد اور تحقیق کے ذروۂ سنام کا درجہ رکھتی ہے پھر اُن کے شاگرد امام بخاری کی عملی تائید سونے پر سہاگہ کا کام کر رہی ہے اور حافظ ابن حجر کی تائید مزید اس کے صحت کی مضبوط ترین مہر ہے ۔سنن دارمی میں حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ ایک مرسل روایت مذکور ہے اخبرنا محمد بن یوسف (الفریابی)، حدثنا سفیان (الثوری) عن الربیع بن الصبیح (البصری) عن الحسن (البصری) قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اذا جاء احدکم والامام یخطب فلیصل رکعتین ۔اس کے متعلق یہ عرض ہے

(۱) حسن رحمہ اللہ تابعی ہیں ان کا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کو بغیر درمیانی راوی کے بیان کرنا یہ ارسال ہے۔ روایات مرسلہ صحیح مسلک کے موافق قابل احتجاج ہیں حسن رحمۃ اللہ عظیم المرتبت امام ہیں مگر اس امر میں محدثین کے نزدیک غیر محتاط ہیں ۔محدثین نے اُن کے متعلق جو رائے قائم کی اس کا ماحصل یہ ہے کہ انھوں نے جن لوگوں سے احادیث کو قطعاً بھی نہیں سُنا تھا وہ اُن کے متعلق بھی کہہ دیا کرتے تھے کہ ہم سے فلاں فلاں ...... نے حدیث بیان کی ہے یعنی جمع متکلم کا صیغہ بولکر وہ اہل بصرہ کی سُنی ہوئی بات کو تاویلاً اپنی طرف نسبت کر دیتے تھے (خلاصۃ قول بزارؒ محدث از تقریب) اس لئے اہل فن نے ان کے مراسیل کو ضعیف مثل ہوا اور ناقابل احتجاج تصور کیا۔

(۲) دوسرے راوی ربیع بن صبیح بھی اخلاق وکردار کے لحاظ سے قابل احترام ہیں لیکن روایت کے معاملہ میں تو خوش عقیدگی رکھنے والے حضرات بھی انکی توثیق صاف طور سے نہیں کر سکے ۔امام یحییٰ بن سعید القطانی روایت میں ان سے خوش نہیں تھے ۔ابن المدینی کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ سے کوشش کے ساتھ کہا کہ وہ ربیع کی احادیث مجھ سے بیان کریں لیکن انھوں نے انکار کر دیا ۔ابن المدینی خود کہتے ہیں کہ وہ ہمارے نزدیک صالح ہیں قوی نہیں ۔ابن معینؒ اور نسائیؒ نے انکو صاف ضعیف کہا ۔محدث عجلیؒ عفانؒ سے روایت کرتے ہیں کہ ربیع کی احادیث تو کل ہی الٹ پلٹ ہیں۔

(۳) اب رہے محمد بن یوسف فریابی اگرچہ ابن عدی ان کو ضعفاء میں لائے ہیں مگر از روئے انصاف وہ عام روایات میں ثقہ ہیں البتہ سفیان ثوریؒ سے روایت کردہ انکی احادیث قابل اعتماد نہیں سمجھی گئیں ابن عدی کہتے ہیں صدوق ولہ افرادات عن الثوری محدث عجلیؒ فرماتے ہیں فریابی نے ڈیڑھ احادیث میں غلطی کھائی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے بھی سفیان سے روایت کردہ احادیث میں ان کی غلطی کو تسلیم کیا ہے (میزان تقریب وغیرہما) یہ جو کچھ عرض کیا حصہ

صہ گیا وہ مجوزین بالخصوص حافظ ابن حجرؒ کی تحقیقات سے لیا گیا ہے۔ مجوزین نے اس روایت کو اپنے استشہاد میں پیش نہیں کیا ہم کو اس کے تسلیم کرنے میں ذرا تامل نہیں کہ ان کا اس روایت کو ناقابل اعتماد سمجھتے ہوئے پیش نہ کرنا احساس ذمہ داری کی کھلی مثال ہے۔ جزاہم اللہ۔ (باقی آئندہ)

حضرت عثمانؓ کے سرکاری خطوط

ڈاکٹر خورشید احمد فارق صاحب اُستاذ ادبیات عربی - دلی یونیورسٹی

(۳)

۱۵- ابو موسیٰ اشعریؓ کے نام

اسلام سے پہلے ابو موسیٰ اشعری تجارت کرتے تھے، اور بحر قلزم کے ساحلی مقامات، جزیروں اور ملک حبش کا سفر بھی کر چکے تھے، سیاحت اور تجارت سے ان کا ذہنی افق وسیع ہو گیا تھا اور دنیوی معاملات کی سوجھ بوجھ پیدا ہو گئی تھی، سنہ ھ میں رسول اللہؐ نے اُن کو یمن کے چند ضلعوں میں اپنا نمائندہ بنا کر بھیجا، اور عمر فاروقؓ نے سنہ۱۷ھ میں ان کو بصرہ کا گورنر مقرر کیا، سنہ۱۷ھ سے سنہ۲۳ھ تک جب عمر فاروقؓ کا انتقال ہوا وہ اسی عہدہ پر فائز رہے اور اس اثناء میں کئی بار فوجیں لیکر خوزستان اور فارس میں فتوحات کے لئے بھی گئے، چونکہ پرانے تجربہ کار اور کارگذار صحابی تھے، عثمان غنیؓ نے خلیفہ ہو کر اُن کو برقرار رکھا اور سنہ۲۴ھ سے سنہ۲۹ھ تک وہ حکومت بصرہ کے سربراہ رہے۔ سنہ۲۹ھ میں خوزستان کے کُردوں نے بغاوت کی تو انھوں نے جہاد کا اعلان کر دیا اور بصریوں کو پاپیادہ اس مہم پر جا کر عند اللہ ماجور ہونے کی ترغیب دی، اُن میں سے کچھ بخوشی اور کچھ بادل ناخواستہ پیدل جانے پر راضی ہو گئے لیکن چلتے وقت جب انھوں نے دیکھا کہ گورنر کا سامان چالیس خچروں پر لدا ہوا ہے تو وہ بہت برہم ہوئے اُن کی طرف سے ایک گروہ کے دل میں پہلے ہی سے کدورت موجود تھی، یہ لوگ ایک وفد لیکر عثمان غنیؓ کے پاس گئے اور کہا: "ابو موسیٰ کو معزول کر دیجئے ہم اُن سے عاجز آ گئے ہیں، یہ بڑے کنبہ پرور اور قبیلہ نواز ہیں"۔ وفد کی خواہش تھی کہ کوئی جوان گورنر بنے تاکہ اس کو اپنے

اثر میں رکھ سکیں اور وہ حکومت کے معاملات میں اُن کا دستِ نگر رہے، عثمان غنیؓ نے اُن کی عرضداشت منظور کی اور عبدالرحمٰن بن عامر کو گورنر مقرر کیا، عبداللہ پچاس سالہ جوان اور عثمان غنیؓ کے ماموزاد بھائی تھے، یہ کوئی بڑے مدبر تو نہ تھے لیکن ان کے مزاج میں نرمی اور فیاضی بے حد تھی اور یہ وہ صفات تھے جن کو عربوں میں بڑی مقبولیت حاصل تھی. اس موقع پر عثمان غنیؓ نے ابو موسیٰ اشعری کو یہ مراسلہ بھیجا:۔

"میں تم کو نا اہلی اور بد دیانتی کی وجہ سے برطرف نہیں کر رہا ہوں، مجھے معلوم ہے کہ تم کو رسول اللہؐ، اُن کے بعد ابو بکرؓ اور پھر عمرؓ نے عہدے دیئے تھے، میں تمہاری اعلیٰ خدمات سے واقف ہوں، مجھے اس بات کا بھی پورا شعور ہے کہ تمہارا تعلق مہاجرین اولین میں سے ہے، تم کو ہٹانے کی وجہ یہ ہے کہ میں عبداللہ بن عامر سے اپنا رشتہ نبھاہنا چاہتا ہوں، میں نے اُن سے کہدیا ہے کہ وہاں پہونچکر تم کو پندرہ ہزار روپیہ کا عطیہ دیں"

اس خط کو پڑھ کر قارئین حیران ہوں گے کیونکہ اس میں اور اس کے مقدمہ میں کھلا ہوا تناقض ہے، مقدمہ میں ابو موسیٰ اشعریؓ کی برطرفی کا سبب اہلِ بصرہ کی شکایت بتائی گئی ہے اور خط میں قرابت داری کو اس کا محرک قرار دیا گیا ہے، تناقض کی وجہ یہ ہے کہ خط اور مقدمہ کے راوی اور ماخذ الگ الگ ہیں، اور جیسا کہ قارئین کو معلوم ہے اختلافِ رُواۃ سے عربی تاریخ و حدیث میں ایک ہی مضمون کبھی اپنے لفظ اور اسلوب، کبھی تفصیلات، اور کبھی مرکزی خیال میں بدلجاتا ہے، مقدمہ ابن جریر طبری نے اپنی تاریخ میں بیان کیا ہے اور خط ابن سعد نے طبقات میں، ہمارا خیال ہے کہ ابو موسیٰ اشعریؓ کی معزولی کا سبب وفد بصرہ کی شکایت ہی تھی رہا خط تو اس میں غالباً راویوں نے سہواً یا قصداً تصرف کیا ہے (تاریخ الامام ابن جریر طبری ۵/۵۹-۶۰، وطبقات ابن سعد ۵/۳۱)

۱۶- عبداللہ بن عامرؓ کے نام

عثمان غنیؓ کے عہد میں پہلی بار دنیائے اسلام میں مہمان خانے قائم ہوئے، عراق، شام

اور جنوبی مغربی ایران میں فتوحات کے بعد امن و قرار کا ماحول پیدا ہوگیا تھا اور مسلم و غیر مسلم ایک جگہ سے دوسری جگہ بسلسلہ تجارت و ملاقات آنے جانے لگے تھے، ان لوگوں میں بہت سے ایسے تھے جن کے عزیز یا ہم قبیلہ پردیسیوں میں پہلے سے آباد تھے اور یہ لوگ اُن کے ہاں قیام کیا کرتے لیکن ایسے افراد کی تعداد بھی کم نہ تھی جن کا پردیسیوں میں کوئی رشتہ دار یا دوست شناسا نہ ہوتا، ان لوگوں کو وہاں پہونچکر خوب پریشانی اُٹھانا پڑتی مہمان خانوں کی ابتدا ہمارے مُورخوں نے اس طرح بیان کی ہے کہ کوفہ میں جب کوئی قافلہ آتا تو وہاں کے کچھ خیر اندیش لوگ منادی کراتے کہ جن لوگوں کے عزیز و اقارب نہ ہوں وہ ہمارے ہاں آکر ٹھیریں، ان لوگوں نے شہر میں کئی جگہ مکان لے لئے تھے جہاں پردیسیوں کو ٹھیرایا جاتا تھا، یہ ۳۰ھ کے لگ بھگ کا واقعہ ہے، عثمان غنی کو جب معلوم ہوا کہ کوفہ میں مہمان خانے کھولے گئے ہیں تو اُن کو یہ اقدام پسند آیا، اور انھوں نے مدینہ کے مسافروں اور سرکاری عملہ کے لئے اکثر صدر مقاموں میں ڈاک بنگلے بنوا دیئے۔ ذیل کا خط اسی موضوع پر ہے۔

"بصرہ میں ایک مہمان خانہ بنواؤ جس میں مدینہ کے مسافر اور ہمارے موالی (جو تجارت وغیرہ کے لئے جاتے ہیں) قیام کر سکیں۔"

یہ حکم پاکر ابن عامر نے جن کو رفاہی کاموں سے خاص دلچسپی تھی، ایک ہی جگہ آمنے سامنے دو مہمان خانے بنوائے جن میں سے ایک کا نام قصرِ عثمانؓ اور دوسرے کا قصرِ رَملہ۔

(معجم البلدان یاقوت مصر، ۷/۹۸)

۱۷۔ عبداللہ بن مسعودؓ کے نام

ابو بکر صدیقؓ اور عمر فاروقؓ کے عہد میں جزیرہ نمائے عرب کے ہزاروں دیہاتی فوج میں بھرتی ہوگئے تھے، عمر فاروقؓ کے زمانہ میں یہ لوگ عراق و شام فتح کر کے بصرہ اور کوفہ میں آباد ہوگئے، جب کہیں بغاوت ہوتی یا نئی فتح کے لئے فوج بھیجی جاتی تو یہ لوگ باری

باری سے جایا کرتے۔ لیکن زیادہ تر ان کو فرصت ہی رہتی، حکومت کی طرف سے ان کا راشن اور تنخواہ مقرر تھی۔ فرصت اور فراغبالی انسان کے دوست نما دشمن ہیں، ان کو پاکر کچھ لوگ عیاش ہو جاتے ہیں اور کچھ مفسد، اجتماعی صلاح و توازن کے لئے فراغبالی کے ساتھ فرصت کا جوڑ اکثر مضر ثابت ہوتا ہے جیسا کہ عربوں کے معاملہ میں ہوا عثمان غنیؓ کے خلاف جو تحریک اُٹھی وہ فراغبالی کے ساتھ فرصت ہی کی مرہون تھی، رسول اللہؐ جو یہ نکتہ سمجھتے تھے کبھی کبھی اپنے ساتھیوں سے فرماتے کہ میں آپ کے فقر سے زیادہ آپ کی خوش حالی سے خائف ہوں اور جب وہ حیرانی سے پوچھتے یہ کیوں تو آپ فرماتے: اس لئے کہ خوشحالی آتے ہی آپ ہی آپس میں لڑنے لگیں گے"۔ فرصت کے اوقات میں بصرہ اور کوفہ کے فوجی عرب اکثر ٹولیاں بنا کر مل بیٹھتے اور حالاتِ حاضرہ پر گفتگو، تبصرہ اور نقد کیا کرتے۔ یہ تو آپ جانتے ہی ہیں کہ یمامہ کے قبیلہ بنو حنیفہ کا ایک لیڈر مُسیلمہ تھا جو رسول اللہؐ کے مقابلہ میں نبی بن بیٹھا تھا اور جس کی نبوت بنو حنیفہ نے تسلیم کرلی تھی، یہ لوگ ابوبکر صدیق کے زمانہ میں اس جوش اور لگن سے لڑے تھے کہ اسلامی فوج کا بیشتر حصّہ مارا گیا تھا، بنو حنیفہ مسلمان ہو گئے تھے لیکن اُن میں ایسے افراد اب تک موجود تھے جو مسیلمہ کو عقیدت کی نظر سے دیکھتے تھے، عبداللہ بن مسعود کو جو کوفہ میں سرکاری معلم اور مشیر قانون تھے معلوم ہوا کہ بنو حنیفہ کی ایک جماعت مُسیلمہ کے مناقب بیان کرتی ہے اور اُس کی نبوت کی معترف ہے، انھوں نے اس گروہ کو گرفتار کرلیا اور مرکز سے ان کی شکایت کی تو یہ فرمان آیا:۔

> "ان لوگوں کو دینِ اسلام اور کلمۂ شہادت کی دعوت دو، جو اس دعوت کو مان لے اور مسیلمہ کی نبوّت سے توبہ کرلے اس کو چھوڑ دو اور جو ایسا نہ کرے اور مسیلمہ کا قائل رہے اس کو قتل کردو"۔ (سنن کبری بیہقی ۸/۲۰۱ و کنز العمال ۱/۷۹ ۔۔۔ ۸۰ تھوڑے فرق کے ساتھ)

۱۰۸۔ اکابر کوفہ کے نام

آپ اوپر پڑھ چکے ہیں کہ ولید بن عقبہؓ کی گورنری کوفہ کے زمانہ میں شہر کے چند نوجوانوں نے ایک شخص کے گھر میں نقب لگا کر اس کو قتل کردیا تھا، اور عثمان غنیؓ نے ان کو سزائے موت

دی تھی جس کے نتیجہ میں اُن کے عزیز، احباب اور ہم قبیلہ ولید اور عثمان غنیؓ کے دشمن ہو گئے تھے اور اُن سے انتقام لینا چاہتے تھے، ولید جیسا کہ ہم لکھ چکے ہیں تجربہ کار اور لائق حاکم تھے، انھوں نے وزیر ہو کر رواداری اور بے تعصبی سے حکومت کی اور خاص و عام سب کو خوش رکھنے کی کوشش کی، تمام لوگ ان کے حُسنِ سلوک سے خوش رہے لیکن بہت سے اکابر شہر ان سے کبیدہ خاطر ہو گئے، اس کے چند در چند اسباب تھے۔ مثلاً ایک سبب یہ تھا کہ اُنھوں نے کسی ایک طبقہ، گروہ یا قبیلہ کو اپنے دربار میں مخصوص اعزاز بارعایت نہیں دی تھی دوسری وجہ یہ تھی کہ انھوں نے سرکاری آمدنی میں غلاموں اور لونڈیوں کا بھی حصّہ مقرر کر دیا اور تیسری وجہ یہ تھی کہ بڑے چھوٹے سب کو اُن سے ملنے کی اجازت و آسانی تھی، ان کے دروازہ پر نہ کوئی پہرہ تھا نہ روک ٹوک، ہر شخص ان سے مل کر اپنی شکایت اور مشکل پیش کر سکتا تھا، باریابی کی یہ آسانی و ارزانی بھی بڑے لوگوں کو کھٹکتی تھی اور اس کو وہ اپنی حق تلفی سمجھتے تھے، منتقم گروہ کو شہر کے کبیدہ خاطر اکابر کی اخلاقی تائید حاصل ہو گئی اور انھوں نے ولید اور عثمان غنیؓ کے خلاف ایک محاذ بنا لیا، انھوں نے پروپیگنڈہ کرنا شروع کیا کہ ولید شراب پیتے ہیں۔ ایک دن یہ لوگ کوفہ کے بعض اکابر سے ملے جب وہ بڑی مسجد میں تھے اور کہا کہ اس وقت ولید اپنے ایک دوست کے ساتھ شراب نوشی میں مشغول ہے، ولید کا مکان بڑی مسجد سے بالکل متصل تھا، یہ اکابر بے درنگ اُٹھ کھڑے ہوئے اور اچانک ولید کے کمرے میں داخل ہو گئے، ولید کے سامنے ایک پلیٹ تھی جو انھوں نے نو واردوں کو دیکھتے ہی چارپائی کے نیچے رکھ دی، ایک شخص نے جھک کر دیکھا تو پلیٹ میں انگور کے کچھ دانے رکھے تھے، ولید نے اس شرم سے کہ چند دانے مہمانوں کے سامنے کیا رکھیں، پلیٹ چھپا دی تھی، یہ تھی شراب نوشی کے الزام کی حقیقت! کچھ دن بعد منتقم گروہ نے سرکاری فقیہ عبداللہ بن مسعودؓ کے سامنے ولید کی شراب نوشی کا چرچا کیا تو انھوں نے کہا:-

اگر کوئی شخص چھپ کر بُرا کام کرے تو ہمارے لئے مناسب نہیں کہ اس کو جا پکڑیں اور اس کا پردہ چاک کریں۔" ولید بن عقبہ کو ابن مسعود کے اس جواب کی خبر ہوئی تو اُنھوں نے موخر الذکر کو بلایا اور

کہا: ایک منتقم گروہ کے سامنے تم نے میرے بارے میں بے حد نامناسب گفتگو کی، میں چھپکر کیا کام کرتا ہوں، ایسی بات مشتبہ لوگوں کی نسبت کہی جاتی ہے" اس سرزنش سے عبداللہ بن مسعود بھی بگڑ گئے، کچھ دن بعد منتقم گروہ کے بعض افراد ولید کے کمرہ میں داخل ہوئے جہاں وہ سوئے ہوئے تھے اور اُن کی انگلی سے وہ انگوٹھی اُتار لی جس سے سرکاری مہر لگائی جاتی تھی، پھر ایک وفد لیکر عثمان غنیؓ کے پاس پہنچے اور کہا کہ ولید شراب خور ہے، یہ دیکھئے سرکاری مہر جب وہ مدہوش تھے ہم اُن کی انگلی سے اتار لائے، عثمان غنیؓ نے فوراً ولید کو طلب کیا، انھوں نے آکر اپنی صفائی پیش کی اور کہا کہ شکایت کرنیوالے اس وقت سے میرے دشمن ہو گئے ہیں جب سے میں نے ان کے لڑکوں کو موت کی سزا دی ہے، انھوں نے کوفہ میں محاذ بنا لیا ہے جس کا مقصد حکومت اور حکام حکومت کے خلاف پروپیگنڈا کرنا ہے، عثمان غنیؓ جو ولید کی سیرت سے واقف تھے اُن کو بے قصور سمجھتے تھے لیکن شراب نوشی کی شہادت فراہم ہو چکی تھی اور مدینہ کے چند بڑے صحابی جن کا دل عثمان غنیؓ اور ان کی حکومت کی طرف سے مکدّر تھا، مُصر تھے کہ سزا دی جائے، چنانچہ ولید کے کوڑے لگا کر ان کو معزول کر دیا گیا۔

عثمان غنیؓ نے ولید کی جگہ سعید بن عاص کو گورنر مقرر کیا، یہ سعید معزز اور کارگذار قریشی عرب تھے، فیاض اور سیر چشم، اس کمیٹی کے ممبر بھی رہ چکے تھے جو عثمان غنیؓ نے تدوین قرآن کے لئے مقرر کی تھی، جب سعید کوفہ کو روانہ ہونے لگے تو عثمان غنیؓ نے ان کو اکابر کوفہ کے نام یہ خط دیا۔

"واضح ہو کہ میں نے ولید بن عقبہ کو جب وہ پختہ عقل اور حرص و آز سے پاک صاف ہو چکے تھے، آپ کا گورنر مقرر کیا تھا، اور اُن کو تاکید کر دی تھی کہ آپ کے ساتھ اچھی طرح پیش آئیں، لیکن آپ کو ان کے ساتھ اپنا طرز عمل درست رکھنے کی کوئی ہدایت نہیں کی تھی، جب آپ کو اُن کے ظاہر میں کوئی خرابی نظر نہ آئی تو آپ نے اُن کے باطن پر وار کیا، اب میں سعید بن عاص کو گورنر

بنا کر بھیج رہا ہوں، وہ اپنے خاندان میں سب سے زیادہ صالح آدمی ہیں
میں آپ کو تاکید کرتا ہوں کہ ان کے ساتھ کوئی بدعنوانی نہ کریں اور اپنے
زیر اثر لوگوں سے بھی اس بات کی فہمائش کردیں"۔

(تاریخ الامم ۵/۶۰-۶۲ والعقد الفرید ۳/۹۱-۹۲)

۱۵- سعید بن عاص کے نام

کوفہ پہنچکر سعید بن عاص نے ایک بڑے مجمع کے سامنے تقریر کی جس میں وہاں کے فتنہ انگیز رجحانات کی مذمت کرتے ہوئے لوگوں کو خبردار کیا کہ باز آجائیں ورنہ اُن کے خلاف سخت کارروائی کی جائے گی، پھر انھوں نے شہر کے حالات کا جائزہ لینا شروع کیا، اس وقت کوفہ میں چار طبقے تھے، ایک طبقہ اُن پرانے مجاہدوں پر مشتمل تھا جن کی کوشش سے عراق فتح ہوا تھا اور جو ۱۵ھ-۱۶ھ میں وہاں آباد ہوگئے تھے، اِن میں بہت سے صحابی تھے اور بہت سے خاندانی عرب۔ اس طبقہ کا شمار شہر کے اشراف میں ہوتا تھا دوسرا طبقہ ان عربوں کا تھا جو ۱۷ھ اور اس کے بعد فوج میں بھرتی ہوئے تھے اور ایران کی جنگوں میں حصہ لیکر کوفہ میں آباد ہوگئے تھے، ان کو رَوادِف کہتے تھے، تیسرا طبقہ پہلے کی اولاد پر مشتمل تھا جو اب جوان تھی اور جن میں نئی اُمنگوں کے علاوہ باپ دادا کی خدمات کا زعم بھی موجود تھا، چوتھا طبقہ موالی اور غلاموں کا تھا جو اپنے آقاؤں کے اشارہ پر چلتے تھے، حالات کا جائزہ لیکر سعید بن عاص اس نتیجہ پر پہنچے کہ شہر میں شوریدہ سری اور باغیانہ رجحانات پیدا کرنے میں دوسرے اور تیسرے طبقہ کو خاص دخل ہے، یہ دونوں طبقے شہر پر چھائے ہوئے تھے، تعداد بھی ان کی سب سے زیادہ تھی، محض اپنا فائدہ اُن کے پیش نظر تھا، جاہل تنگ نظر لوگ تھے خاندانی وقبائلی عصبیت میں سرشار، ذرا ذراسی بات پر مشتعل ہوجاتے اور تشدد وقانون شکنی پر اتر آتے، اُن کے تمرد ومن مانی کے سامنے پہلے طبقہ کے اکابر کی کم ہی چلتی تھی، سعید بن عاص نے مرکز کو ایک رپورٹ بھیجی جس

میں لکھا تھا کہ کوفہ میں سرکشی اور فتنہ پروری کی ہوا چلی ہوئی ہے، دوسرے اور تیسرے طبقہ کے لوگ سر اٹھائے ہوئے ہیں اور شہر کے اشراف پر چھا گئے ہیں، عثمان غنیؓ نے جواب میں لکھا:

"حکومت میں سب سے زیادہ عزت و منزلت پرانے مجاہدوں کو ہے جن کے ہاتھوں عراق فتح ہوا، پھر ان لوگوں کو جو بعد میں وہاں آباد ہوئے البتہ اگر مجاہدین اولین حکومت کے ساتھ اصلاحی کاموں میں تعاون نہ کریں اور دوسرے طبقہ کے لوگ اس کے لئے تیار ہوں تب مجاہدین اولین کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے، بہر حال سب کے رتبہ کا خیال رکھو اور سب کے ساتھ انصاف سے پیش آؤ" (تاریخ الامم ۵/ ۳۳)

۲۰-۲۱- سعید بن عاص کے نام

سعید بن عاص نے اپنی گورنری کوفہ کے زمانہ میں (۳۰-۳۵ھ) ایک شریف عرب خاندان میں شادی کی، یہ خاندان عیسائی تھا، اس کے کچھ ممبر مسلمان تھے اور کچھ عیسائی، لڑکی کا بھائی مسلمان تھا، لیکن باپ جس کا نام فرافصہ تھا اپنے آبائی مذہب پر قائم رہا، عثمان غنیؓ کو اس شادی کا حال معلوم ہوا اور یہ بھی کہ لڑکی میں حسنِ صوری کے ساتھ سیرت کی بھی بہت سی خوبیاں ہیں۔ ان کے دل میں داعیہ پیدا ہوا کہ اگر اس کی کوئی بہن ہو تو خود اس سے شادی کر لیں، اس وقت ان کی عمر ستر سے متجاوز تھی لیکن تھے بڑے مالدار اور خوش خور و خوش پوش، ان کی تین بیویاں زندہ تھیں چوتھی بیوی کی گنجائش باقی تھی، عربی سماج میں جیسا کہ ہم کسی دوسرے موقع پر لکھ چکے ہیں تعددِ ازدواج کا عام رواج تھا، اس کے طبعی اور اقتصادی اسباب تھے، محض جنسی ہوس اس کی وجہ نہ تھی، عرب ایک قحط زدہ اور زیادہ تر بنجر ملک تھا اور اب بھی ہے، جہاں بقائے حیات کے لئے اکثر غارت گری اور جنگ و قتال کا سہارا لینا پڑتا تھا، جنگ و

قتال میں صرف مرد شریک ہوتے اور وہ ہی مارے بھی جاتے، اس لئے عورتوں کی تعداد ہمیشہ مردوں سے زیادہ رہتی۔ اور چونکہ عورتیں مردوں کے سہارے جیتیں، ایک ایک مرد کو کئی کئی عورتوں کا کفیل ہونا پڑتا، عرب معاشرہ میں کثیر الازواج لوگ عزت و وقعت کی نظر سے دیکھے جاتے۔ کیونکہ کثرتِ ازواج کے معنیٰ تھے معاشی آسودگی جو چند خوش نصیبوں کو ہی میسّر ہوتی تھی، عثمان غنیؓ نے سعیدؓ کو یہ مراسلہ بھیجا:۔

"مجھے معلوم ہوا ہے کہ تم نے قبیلہ کلب کی ایک عورت سے شادی کی ہے، مجھ کو لکھو اس کا حسب نسب کیا ہے اور اس کا حسن و جمال کس پایہ کا ہے"

سعید بن عاص کا جواب پاکر عثمان غنیؓ نے شادی کا ارادہ پکا کر لیا اور سعید کو لکھا:

"اگر اس لڑکی کی کوئی بہن ہو تو اس سے میری شادی کرادو"

سعید بن عاص کی تحریک پر فرافصہ اپنی لڑکی نائلہ کی عثمان غنیؓ سے شادی کرنے کو تیار ہوگیا۔ شادی ہوگئی، نائلہ جیسا کہ توقع تھی اچھی بیوی ثابت ہوئیں، شادی کے چوتھے یا پانچویں سال جس وقت عثمان غنیؓ پر قاتلانہ حملہ ہوا تو یہ نائلہ ہی تھیں، جنھوں نے اپنی جان کی بازی لگادی اور شوہر پر جھک کر اپنا ہاتھ بڑھا کر تلوار کا وار روکا اور اس کوشش میں دو انگلیاں قربان کردیں، عدّت کے بعد بہت دن تک امیر معاویہ ان سے شادی کرنے کے خواہشمند رہے اور اُن کی طرف سے برابر تحریک و ترغیب کا سلسلہ جاری رہا لیکن نائلہ ساری عمر بیوہ رہنے کا تہیّہ کئے ہوئے تھیں، جب امیر معاویہ کا اصرار ختم نہ ہوا تو انھوں نے اپنے اگلے دو دانت توڑ کر اُن کے پاس بھیج دیئے۔

(اغانی ۱۵/۷۰، ۷۱ و کتاب المحبر محمد بن حبیب
حیدرآباد ہند ۱۹۴۲ء ص ۳۹۶)

حسرت

جناب عابد رضا صاحب بیدار رضا لائبریری رام پور

(۵)

فروری (۱۹۰۴ء): تذکرۃ الشعراء: سعادت یار خاں رنگین۔

مسلمان اور پالیٹکس از شیخ عبداللہ (علی گڑھ منتھلی میں سید غلام جبار (حیدرآباد) کا ایک خط بعنوان "کیا مسلمانوں کو کسی پولیٹیکل ایسوسی ایشن کی ضرورت ہے" پڑھ کر)

علم کا سیکھنا اور سکھانا انسان کی مقتضائے طبیعت سے ہے (ترجمہ مقدمہ ابن خلدون) از سید ہدایت الحسن مہانی

قدرت کی صناعیاں۔ از ضیاء الحسن علوی کاکوروی۔

اتقا کی خوبی اور پسندیدگی۔ از سید محمد ہادی مچھلی شہری۔

ایک خط (ایک طالب علم کے نام جس نے ورزش جسمانی کو بالکل ترک کر دیا تھا۔ (از ہمبرٹن) از عبدالرحمن

ولا دیوانہ شعر دیوانگی ہم عالمے دارد۔ از شمس الضحیٰ اخگر۔

اصلاحِ زبان پنجاب۔ "از نقید ہمدرد"

[اگست کے اردوئے معلی میں میں نے ایک مضمون اہلِ پنجاب کی طرزِ بیان اور کیفیت زبان کے بارے میں لکھا تھا ... امید کے خلاف اہلِ پنجاب نے عموماً اور اقبال و انبالوی صاحب نے خصوصاً ان کمزوریوں کو تسلیم نہ کیا اور تاویل کو مناسب سمجھا۔ انبالوی صاحب کی تاویلیں کل کمزور ہیں ... اقبال صاحب نے بھی بڑی جانکاہی سے صفا بمعنی صاف ثابت کیا ہے اور متعدد مثالیں نقل کر کے اپنی تسکین کی ہے۔ حالانکہ بحث لفظ صفا کی صحت و عدم صحت میں نہیں ہے بلکہ جس معنی میں وہ شعر اقبال میں آیا ہے اس پر ہے ... انبالہ چونکہ ممالک متحدہ کی حد سے ملا ہوا ہے اس لئے غنیمت ہے کہ انبالوی صاحب نے دو اعتراضوں کی واقعیت کو تسلیم کیا ہے اور قائل

ہیں کہ ان دو شعروں میں

آرزو یاس کو یہ کہتی ہے   اک مٹے شہر کا نشاں ہوں میں

حال اپنا اگر تجھے نہ کہیں   اور رکھیں اُسے کہاں کے لئے

"کو" کی جگہ "سے" چاہیئے اور "تجھے" کی بجائے "تجھسے" لیکن اقبال کو ان کے بھی تسلیم کرنے میں تکلف ہے چنانچہ بڑی کاوش و تحقیق کے بعد بزعم خود ان کے جواز کا ثبوت دیکر مجھ سے طالب انصاف ہوئے ہیں اور فرماتے ہیں کہ بے قصور اقبال اردو کو الٹی چھری سے ذبح کرنے کا مجرم نہیں ہے ہاں اُس نے اساتذہ اردو کی پیروی کی ہے اور اور اگر یہ تقلید جُرم ہے تو انا اول المجرمین ... غرضکہ اہل پنجاب کے اس تعصب پر نظر کر کے میرا ارادہ تھا کہ خاموش ہو رہوں لیکن چونکہ مولانا حالی نے (اپنے مشہور تار کے ذریعہ سے) اور سُنا ہے مولوی شبلی نے بھی کسی مصلحت سے حضرت اقبال کی تاویلوں کو صحیح قرار دیا ہے ... اس لئے عوام کی رفع غلط فہمی کے لئے کم از کم ان غلطیوں کی بابت کچھ لکھنا ضروری معلوم ہوتا ہے جو زبان سے متعلق ہیں ہ۔

آرزو یاس کو یہ کہتی ہے   اک مٹے شہر کا نشاں ہوں میں

... حضرت اقبال سوداؔ کا شعر سند میں پیش کرتے ہیں۔ سو اوّل تو زبانِ قدیم کی سند ہی کیا لیکن خیر ہم اسے زبان مان بھی لیں تو حقیقت میں سندِ سوداؔ کا شعر اعتراض سے مطلق تعلق نہیں رکھتا ہے۔ سوداؔ:

چاہو جو کچھ کہ اب تنا دل کو   کہدو بلوا کے تم بکا ول کو

..... اصل بات یہ ہے کہ حضرت اقبال چونکہ خود زبان اردو کی حقیقت سے واقف نہیں ہیں اس لئے وہ مجبوراً مثالوں پر بھروسہ کرتے ہیں اور اس لئے کچھ کا کچھ سمجھ جاتے ہیں۔ اس کی مثال یوں ہے کہ ایک ستار کا شوقین کتاب قانون ستار کی مدد سے کھودا اور تلنگ کی گتیں بینڈا ور زمزمے کے ساتھ بجانا چاہتا ہے اور ظاہر ہے وہ کتاب کی ہدایتوں کے مطابق اپنی بجائی ہوئی گت کو صحیح سمجھتا ہے لیکن اصل میں بجز استاد کی مدد کے نہ یہ گتیں صحیح نکل سکتی ہیں نہ تشکیل۔ ستار کے اس نو آموز شوقین کے زعم باطل کو ہم قابل عفو سمجھتے ہیں اور اقبال کی اس ادعائے زبان دانی و تحقیق کو قابلِ رحم .....“]

تنقید: گلدستہ بہار عظیم آباد (۲) علی گڈھ منتھلی (۳) نظم حالی (بمبئی کانفرنس میں جو نظم پڑھی گئی اُس

کے دو شعروں پر اعتراضات)

غزلیں: اثر عظیم آبادی، جلیل، وفا رام پوری، مرزا رسوا // اشتہار۔ حاجی بغلول (سجاد حسین)

نسار المسلمین (ترکی سے ترجمہ از سعید احمد)

الاخلاق المحمدیہ (سعید احمد) // عظمت روحانی از کیشب چندر سین مترجمہ عطا حسین کامل۔

مارچ ۱۹۰۴ء: تذکیر و تانیث، لفظ معشوق۔ از امداد امام اثر عظیم آبادی

مسلمان اور کانگریس۔ از حق پسند

ہستی کے دو پہلو۔ از مرزا سلطان احمد

اے شمع تیری عمر طبیعی ہے ایک رات: ہنس کر گزار یا اسے رو کر گزار دے۔ از محمد احمد علی

خود غرضی اور اس کی وسعت۔ از علی محمود شمسی بانکی پور۔

اصلاح زبان۔ از تنقید ہمدرد [..... اسناد اقبال میں سے صرف ایک شعر میر تقی میر علیہ الرحمۃ کا ایسا ہے جو سند کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے: نالے کیا نہ کرنا! تو ہے یہ میرے عندلیب

بات میں بات عیب ہے میں تجھے کہا نہیں

اقبال: حال اپنا اگر تجھے نہ کہیں اور رکھیں اسے کہاں کے لئے

شعر میر میں "تجھے" یعنی تجھکو "تجھ سے" کے بجائے آیا ہے اور صحیح ہے کیونکہ وہاں "کہنا" کا معقولہ جملہ انشائیہ ہے جس میں نہی موجود ہے۔ لیکن شعر اقبال کسی صورت سے صحیح نہیں ہو سکتا۔ نفسانیت کو اس میں دخل نہیں ہے۔ خدا جانتا ہے کہ مجھے سخت حیرت ہوتی ہے جب میں یہ دیکھتا ہوں کہ ایسی صریح غلطیوں کے لئے بھی اقبال سا فہمیدہ شخص سندیں پیش کرتا ہے اور چونکہ صحیح سند نہیں مل سکتی اس لئے بے موقع اور بالکل بے تعلق اشعار نقل کر کے اپنی سادگی کا ثبوت دیتا ہے۔

اعتراض سوم ؎ جس کے پہلو میں اخوت کی ہوا آئی نہیں: اس چمن میں کوئی لطف نغمہ پیرائی نہیں۔

اس پر اعتراض یہ ہے کہ "ہوا آنا" اس موقع پر درست نہیں ہے۔ ایسی حالت میں کہنا چاہیئے "جس کے پھولوں کو اخوت کی ہوا تک نہیں لگی"۔ اس اعتراض کو بھی حضرت اقبال نہیں سمجھے اور سند میں ظفر کا یہ شعر

بیکار پیش کیا ہے ۔

خدا جانے سحر کسکی گلی سے یہ ہوا آئی ٭ حباب آسا جو میرا ہو گیا ہے پیرہن ٹھنڈا

اب یہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ ظفر مرحوم کے شعر کا محاورہ درست ہے اور اقبال کے ہاں غلط ہے[1]]

تنقید: (۱) علی گڑھ منتھلی (۲) عصر جدید [" ہماری دلی خواہش ہے کہ اقبال کی مانند تعلیم یافتہ اور فہیم لوگ ضرور ان بحثوں میں حصہ لیکر تبادلہ خیالات سے خود فائدہ اٹھائیں اور دوسروں کو فائدہ پہنچائیں ...

قابل لوگوں کی رائیں بھی فائدہ سے خالی نہیں ہوتیں ۔ مثلاً تنقید ہمدرد ' کے جواب میں حضرت اقبال نے جو مضمون لکھا اس کے بعض حصے اگرچہ صحیح نہیں ثابت ہوئے لیکن مفید ضرور نکلے مثلاً ' کو ' اور ' سے ' کی بحث میں اقبال کے ایک نامکمل قاعدہ سے ' ہمدرد ' کا ایک قاعدہ کلیہ نکل آیا ....

...... " تنقید ہمدرد ' کے جواب میں ایک اقبال کا عمدہ مضمون تھا یا ایک منشی ارشاد نبی قریشی کا مضمون عصر جدید میں شائع ہوا ہے"] (۳) کشمیر درپن (۴) زمانہ بریلی (۵) دکن ریویو ۔ جنوری ۱۹۰۴ء سے رسالہ افسانہ (حیدرآباد) کے ساتھ نکلنا شروع ہوا ہے) (۶) فتنہ و عطر فتنہ (۷) البشیر (۸) تالیف و اشاعت / ....

عرش، اثر، شاد، وفا اور تسلیم کی غزلیں ۔

اپریل: فارسی اور اردو کی شاعریاں واحد المذاق ہیں ۔ از امداد امام اثر

مجاز، تشبیہ، استعارہ، تمثیل (اقتباس از کتاب موازنۂ دبیر و انیس) شبلی نعمانی

مسلمان اور کانگریس ۔ (دو مباحث پر مشتمل " (۱) کانگریس کا اصول کیا ہے اور اس ۱۹ برس کے عرصہ میں کانگریس نے کیا کیا اور کانگریس کی کارروائیاں مسلمانوں کے حق میں کس درجہ مضر یا مفید ثابت ہوئیں (۲) مسلمانوں نے کانگریس کے ساتھ کیا برتاؤ کیا اور ان کے اس برتاؤ کے کیا وجوہات تھے اور اب وہ وجوہات باقی ہیں یا نہیں " ۱۰ صفحے کا مبسوط مضمون) از " مسلمان "

نگارش ایڈیٹر : در احوال وقت و ہنگام (فارسی) از احسن اللہ خاں ثاقب ۔

اردو زبان : ملکی زبان ایک ہونی چاہیے ۔ از حکیم برہم

حضرت عزیز (ولایت علی خاں عزیز صفی پوری کی سوانح ۔ ۲۶ تصانیف کا تذکرہ) از عبدالاحد قدسی

---

[1] اقبال کا جواب مخزن اکتوبر ۱۹۰۳ء میں شائع ہوا تھا جس کا جواب الجواب یہ ہے ۔

رسائل: (۱) اتحاد لکھنؤ ۱۵ روزہ، یکم اپریل ۱۹۰۳ء سے اشاعت شروع، حجم ایک جزو، ایڈیٹر عبدالحلیم شرر۔

(۲) ترقی، پنجاب ریلجس بک سوسائٹی کا ماہواری رسالہ، صفحہ ۶۴ "مذہبی مضامین سے قطع نظر اس رسالے کے تمام مضامین نہایت مفید اور دلچسپ ہوتے ہیں، مثلاً مارچ کے پرچے میں (۱) گورنمنٹ انگریزی کے اصول و طریق حکومت (۲) قدیم مصریوں کا علم الاصنام (۳) فریڈرک میکسمولر (۴) پھولوں کی کہانی (۵) ورجل کی نظم وغیرہ......"

(۳) محبوب الکلام و دبدبۂ آصفی حیدرآباد: بسرپرستی عالیجناب مہاراجہ کشن پرشاد.... ماہ محرم سے دبدبۂ آصفی کے مضامین میں قابل تعریف ترقی ہوئی ہے۔ زبان کے متعلق تو خود مہاراجہ صاحب کی رائے "سوانح عمری" پر مولوی سید فخر اللہ صاحب (اڈیٹر رسالہ حسن) کا مضمون، مادہ اجسام کی تحقیق پر مولوی سید نادر الدین کی تحریر۔ یہ سب قابل دید مضمون ہیں اور آخر میں حافظ جلیل حسن صاحب جلیل کی تالیفات سے تذکیر و تانیث کے الفاظ کی بابت ایک نہایت مفید حصہ شائع ہوا ہے۔ حجم ۳۶ صفحے۔

کلام اقبال۔ از ب۔ ج چکبست لکھنوی

[پھرا یا سرکو تیرے زمزموں نے اے بلبل   خفا نہ ہو تو کہوں خوشنوائی مشکل ہے

نومبر ۱۹۰۳ء کے مخزن میں شیخ محمد اقبال صاحب ایم اے کا ایک قصیدہ نواب بھاولپور کے جشن تاجپوشی کی تہنیت میں شائع ہوا ہے۔ اڈیٹر مخزن نے اس قصیدہ کو حضرت اقبال کی طبع خداداد کے زور کا اعلیٰ نمونہ مانا ہے پنجاب کے اردو اخباروں میں بھی اس کی تعریف میں دریا بہا دیے ہیں۔ لیکن اگر نظر انصاف سے دیکھا جائے تو یہ قصیدہ اس مرتبہ کا نہیں جیسا کہ اس کی تعریف سے ظاہر ہوتا ہے۔ بجائے اس کے کہ اس سے کسی قسم کا کمال ظاہر ہوا ہسیں ایسی لغزشیں موجود ہیں جن سے مصنف کا عجز ثابت ہوتا ہے۔][1]

مئی: غزل گوئی از حسرت

سائنس۔ از لطافت حسین خاں (۷ صفحے کا طویل مضمون)

---

[1] میں نے یہ مضمون تمام و کمال جامعہ دہلی اپریل ۱۹۶۱ء میں شائع کرا دیا ہے۔ شمارہ جون ۱۹۶۱ء میں اس پر جناب اثر لکھنوی کی تنقید بھی ملاحظہ ہو۔

جمال الدین حسینی افغانی - از سعید احمد -

تنقید: (۱) مخزن لاہور [" مارچ کے پرچے میں شیخ محمد اقبال صاحب کی وہ نظم ہے جو تصویر درد کے نام سے انھوں نے انجمن حمایت اسلام کے انیسویں سالانہ جلسہ میں پڑھی تھی۔ یہ نظم دس بندوں پر مشتمل ہے اور باعتبار نشست الفاظ و متانت بیان ہر بند اچھا ہے۔ مضمون اس کا حب ملک اور اقوام ہند کے درمیان اتفاق کی ضرورت سے متعلق ہے۔ اس ضمن میں ایک نقص بھی ہے وہ یہ کہ مضمون بلا تکلف دریافت نہیں ہو سکتا۔ بعض اشعار اس نظم کے نقل کئے جاتے ہیں۔

اٹھائے کچھ ورق لالے نے کچھ نرگس نے کچھ گل نے — چمن میں ہر طرف بکھری ہوئی ہے داستاں میری

ابھی مجھ دل جلے کو ہمصفیرو اور رونے دو — کہ میں سارے چمن کو شبنمستاں کر کے چھوڑوں گا

مجھے اے ہمنشیں رہنے دے شغل سینہ کاوی میں — کہ میں داغ محبت کو نمایاں کر کے چھوڑوں گا

اٹھادوں گا نقاب عارض محبوب یکرنگی — تجھے اس خانہ جنگی پر پشیماں کر کے چھوڑوں گا

نفس کا آئینہ باندھا ہوا ہے میں نے آہوں میں — مری ہر بات میرے درد کی تصویر ہوتی ہے

' میں نے باندھا ہوا ہے' البتہ غلط ہے۔ 'نے' کے ساتھ 'باندھا ہوا' لانا خاص محاورہ پنجاب ہے"]

یہ بات قابل ذکر ہے کہ مندرجہ بالا ۵ شعروں میں دوسرا، چوتھا اور پانچواں بانگ درا میں شامل نہیں ہیں

(۲) دبدبۂ آصفی۔

زیب النساء مخفی - از سید علی اصغر بلگرامی -

غیر منصرف - از حسرت

قاضی نجم الدین صاحب برق شاگرد مومن دہلوی - از حیدر حسن

اشتہارات: (۱) زمانہ "جس میں اپریل ۱۹۰۴ء سے مشاہیر ہند کی عکسی تصاویر کا انتظام کیا گیا ہے۔

(۲) ترجمہ کتب انجمن ترقی اردو - " انجمن ترقی اردو نے حسب ذیل کتب ترجمہ کے لئے انتخاب کی ہیں۔ جو صاحب کسی کتاب کا ترجمہ فرمانا چاہیں وہ اس کتاب کے پہلے دس صفحوں کا ترجمہ سکریٹری انجمن ترقی اردو کے پاس ۳۰ جون ۱۹۰۴ء تک روانہ فرمادیں۔ کمیٹی انتظامی جن صاحب کا ترجمہ بہتر خیال

کرے گی اُن سے ساری کتاب کا ترجمہ کرائے گی۔ مترجمین کو معقول صلہ دیا جائے گا۔

نام کتب مع تصریح قیمت :۔ ۱۔ فلسفۂ حُسن مصنفۂ ڈبلو نائٹ صاحب للعمر ۲۔ فلسفۂ اخلاق مصنفۂ مورہیڈ صاحب ۱۲؍ ۔ ۳۔ فلسفۂ تاریخ مصنفۂ ہیگل صاحب ۱۲؍۔

شبلی نعمانی۔ سکریٹری انجمن ترقی اُردو حیدرآباد دکن"

جون۔ غزل فارسی۔ از حبیب الرحمٰن خاں شروانی (ایک سرسری جائزہ)

سائنس۔ دوسری قسط۔ از لطافت حسین خاں۔

مکتوبات مشاہیر بنام احسن اللہ خاں ثاقب [علائی، عبدالعزیز خاں (بریلی)، محسن کاکوروی اور امیر مینائی کے خطوط]

شطرنج کی ابتدا۔ از عظمت اللہ برق

تنقید: دکن ریویو

حصۂ نظم: ضامن کنتوری، جلیل، آثر عظیم آبادی

جولائی ۱۹۰۴ء (جلد ۳)

اُردو شاعری (دوسری قسط) از امیر احمد علوی (پہلی قسط ستمبر ۱۹۰۲ء میں شائع ہوئی۔ اس بار ایپک پوئم پر بحث ہے اور میر انیس کے مراثی کا ایک مختصر انتخاب بھی اردو ایپک کے عنوان سے درج ہے)

سفر لندن۔ از لطافت حسین خاں

حصۂ نظم: تسلیم، عرش گیاوی اور حسرت

اشتہارات: (۱) نپولین کی ماں۔ از شرف الدین احمد ہیڈ کلرک جیل ریاست رام پور۔ قیمت ۲؍

(۲) "انجمن اتحاد: اگرچہ ہندستان میں اور مختلف مذہبوں کے لوگ آباد ہیں مگر ہندوستان کی پبلک میں سب سے بڑے اور غالب گروہ ہندو مسلمانوں کے ہیں۔ جنہیں بدقسمتی سے روز بروز مخالفت بڑھتی ہی جاتی ہے اگر اور چند روز یہی حالت رہی تو ہندستان کی تباہی یقینی ہے۔ اس مصیبت کو دفع کرنے کے لئے فی الحال انجمن اتحاد کے نام سے ایک ایسی سوسائٹی قائم کی گئی ہے جس کا سب سے اہم فرض یہ ہوگا کہ ان دونوں

گروہوں میں اتفاق کرائے۔ ان کی رنجشوں کو دور کرے اور جہل کی فتنہ انگیزیوں کو شائستگی کے ساتھ دبائے

انجمن اتحاد کے لئے نہ کسی فیس کی ضرورت ہے اور نہ کہیں آنے جانے کی حاجت۔ صرف مراسلت کے ذریعہ سے تعلقات قائم کئے جا سکتے ہیں۔ مختلف شہروں میں لوکل سوسائٹیوں کا قائم ہونا وہاں کے ممبروں کے جوش پر منحصر ہے۔ سردست صرف اس قدر مطلوب ہے کہ جن ہندو یا مسلمان حضرات کو اس خیال و غرض سے اتفاق ہو انجمن کی ممبری قبول فرمائیں اور اجازت دیں کہ ان کا نام انجمن کے ممبروں میں شامل کر لیا جائے۔ بعد کی کارروائیوں سے انھیں بذریعہ رسالہ اتحاد اطلاع دی جایا کرے گی۔

المشتہر: محمد عبد الحلیم شرر ایڈیٹر اتحاد و دلگداز، لکھنؤ، کٹرہ بزن بیگ خاں

اگست: تذکرۃ الشعراء: شگفتہ خیراتی لال۔ از حسرت

اردو غزل گوئی۔ از حبیب الرحمن خاں حسرت شروانی

طلسم خواب۔ از مرزا سلطان احمد۔

لٹریچر اور سائنس۔ از عبد الغفار (از سکندر آباد)

الخالق والمخلوق۔ ترجمہ۔ از ابو الکمال سید محمد علی امید امیٹھوی

حسن تدبیر (افسانۂ مختصر) از شیخ محمد یعقوب احمد نگری

تنقید: (۱) مخزن (۲) کشمیر درپن الہ آباد، مئی ۱۹۰۴ء (۳) نسیم دکن [میر رضی الدین کیفی کی غزل انتخاب کی ہے اور ایڈیٹر کے بھی چند شعر تعریف کے ساتھ درج کئے ہیں] (۴) خدنگِ نظر [اقبال کی نظم ماہِ نو کے لئے ایک تعریفی جملہ لکھ کر اس کے چار شعر نقل کئے ہیں]

دردانگیز سانحۂ وفات: ثاقب کی بیوی کا انتقال، اس پر ماتمی اشعار۔

حصۂ نظم مزید: آثارِ وفا، احمد علی شوق صاحب ترانۂ شوق کے دو قطعات۔

ریویو: (۱) اخلاق عزیزی ترجمہ عبد العزیز خاں دو حصے صفحہ ۲۳ اور صفحہ ۱۱۶ مردوئی (۲) زرقشت نامہ از خلیل الرحمن ص ۱۹۲ دار الاشاعت پنجاب لاہور (۳) پھول۔ از لالہ دیوی دیال صفحہ ۲۶ مطبع امپریل بکڈپو دہلی (تمام پھولوں کے انگریزی اور بعض کے انگریزی اور ہندستانی دونوں نام...) (۴) مراکس آف دی ہولی قرآن۔ از ابو الحسن صدیقی صفحہ ۴۰ حیدرآباد دکن (انگریزی)

(باقی آئندہ)

وصال

از جناب شیخ وحید احمد صاحب مسعود ۔ شیخوپورہ (بدایوں)

جدّ و جہد ظاہری ہو یا باطنی بے مقصد و بیکار نہیں ہوتی ۔ مفید و مضر نتائج بھی معنی رکھتے ہیں ۔ کوئی زراق کو عین مقصد سمجھتا ہے کوئی وصال کے لئے دین و دنیا تج دیتا ہے مگر یہ مسلم الثبوت ہے کہ وصال کا نتیجہ اضمحلال ہوتا ہے اسی لئے جدّت و رنگینی کا تقاضا ہوتا ہے کہ کوششِ وصال کو وصال سمجھا جائے ۔ کوشش وصال خود زراق کا ثبوت ہے اور توحید میں ثنویت نمایاں کر دیتی ہے ۔ اب اگر اس سعیٔ وصال کو نور اور قرب سے تعبیر کیا جائے تو نور اور روشنی میں سایہ کہاں ہے ۔ ظلّیت تو ایک اضافی شے ہے ، بے معنی ہے اور ہمیشہ نظر انداز کر دی جاتی ہے ۔

شاید مُدغم اور پیوست ہو جانے کو وصال سمجھا جاتا ہے لیکن یہ مغالطہ ہی نہیں ہے بلکہ غلط ہے ۔ روشنی و تاریکی ، بلندی و پستی ۔ خیر و شر اور حرکت و سکون دو مختلف و متضاد اشیاء ہیں ۔ ان کے اجتماع کو شفق سے موسوم کیا جا سکتا ہے اور مجمع البحرین بھی کہا جا سکتا ہے حقیقت میں دونوں اضداد کے متوازن ہو کر بغل گیر ہونے کا نام وصال ہے میزان میں جہاں اوزان تُل جاتے ہیں وہی نقطۂ عدل ہوتا ہے ۔ کمال و زوال کے ملنے کی جگہ مقام اتصال ہے جو نیکی کی حد ہے وہی بدی کی ابتدا ہے ۔ تصوراتِ رنگین بے رنگی کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور یک رنگی میں دوئی نہیں ہوا کرتی ۔ مشاہدات کی گُل کاریاں ایک نقطہ پر پہنچ کر فنا ہو جاتی ہیں ۔ ربِّ اضداد توحید چاہتا ہے ۔ شرکت کا تصور نہیں کیا جا سکتا ۔ وہ جہاں نیکی کی ہدایت کرتا ہے فوراً ہی بدی کی بھی مخالفت کرتا ہے ۔ قہر و غضب کا اظہار ایک ہی سانس میں رحمت و فضل کے ساتھ مذکور ہوتا ہے ۔ اس درمیانی دم کو ہی وصال سمجھنا چاہیئے ۔ یہیں سے توحید کا سُراغ ملتا ہے ۔ اسی دم اور نقطہ پر اہلِ قال کی قیل و قال امتیاز کر کے تفریق میں گرفتار کر دیتی ہے یا پھر دلدل میں پھنس کر ریب ۔ شک اور تذبذب میں مبتلا ہو جاتی ہے اور ظلّیت کی آڑ پکڑ لیتی ہے ۔ یہ لمحہ اتصال عارضی ہوتا ہے ۔ اسے مستقل بنا لینا مومن کا مقصد اور طرۂ امتیاز ہے ۔ اسی مقام کو حاصل کر کے صاحبِ دل دوزخ و جنت سے بالا ہو جاتا ہے ۔ اللہ غنی ۔

ادبیات

آہ بخاری

جناب فانی مراد آبادی

اُفق کے پہلو میں آج کیسی سیاہ لہریں مچل رہی ہیں
سحر کی کرنیں بجائے ضَو کے گھنیری شامیں اُگل رہی ہیں

گلاب گیندے کے زرد چہروں پہ اشکِ خوں تملا رہے ہیں
کہ جیسے ویران قبر پر دو۔ چراغ سے تھرتھرا رہے ہیں

بہارِ اسیرِ خزاں طوفاں چمن سراپا الم کدہ ہے
سکوتِ عالم پہ شک ہی غالب۔ کہ جیسے کوئی صنم کدہ ہے

فضا کے سینے پہ خونی کرگس کے تیز پنجے مچل رہے ہیں
چراغِ علم و ادب کی لَو سے دھوئیں کے بادل اُبل رہے ہیں

کہ آج احرار کا نگہباں جو تختِ علمی پہ تھا فروزاں
حیاتِ فانی سے ہو کے گریاں سدھار اسوئے جہانِ یزداں

وہ ایک عالِم جسے جہاں نے خراجِ تحسیں ادا کیا تھا
وہ ایک مومن جو لُطفِ احمد کی برکتوں سے قریب تر تھا

وہ ایک رہبر کہ جس کی نظروں میں ساری دُنیا تھی محوِ زہ گل
وہ اک معلّم کہ جس کے صدقے میں رہ نوردوں نے پائی منزل

وہ ایک شاعر کہ جسکے زورِ قلم سے ذہنوں میں نور بکھرا
وہ اک مفکر کہ جس کی کاوش سے انجمن میں سرور بکھرا

وہ اک مفسّر دلوں سے جس نے نکالے شبہاتِ نو دمیدا
وہ اک مقرر کہ جس کے طرزِ بیاں میں شعلوں کا سوز پیدا

اُسی چراغِ سحر بہ پہلو کے غم میں عالم یہ رو رہا ہے
مگر وہ بادِ قضا سے بجھ کر زمیں کے پہلو میں سو رہا ہے

یہاں بہار کی ”ر“ پوری بولی جائے گی۔ مگر اسیر کا ”الف“ گر جائے گا اور جملہ یوں رہ جائے گا جیسے بہارسیر خزاں وطوفاں۔ اور شعر میں ساکت الف گرانا جائز ہے ”دمیدا“ میں ”ہ“ ہے مگر ضرورتِ شعری اور ضرورتِ قافیہ کی رعایت سے ”الف“ سے لکھا جائے گا۔

سید عطاء اللہ شاہ بخاری۔ تخلص ندیم۔ (فانی مُراد آبادی)

غزل

جناب سعادت نظیر

حاصلِ عمرِ دو روزہ عشق کا آزار ہے — زندگی کے راز سے واقف ترا بیمار ہے

شعلہ افشانیِ نفس کی پھونکے دیتی ہے مجھے — رقتِ آہِ نیم شب سازِ لبِ گفتار ہے

پھنک رہا ہے تن بدن، بےچین ہوں، بیتاب ہوں — آتشِ دوزخ ہے یا سوزِ فراقِ یار ہے

زندگی میں ہے اُجالا ہی اُجالا چار سو — دل میں روشن جب سے شمعِ حسرتِ دیدار ہے

عرصۂ ہستی کو میں سمجھا تھا صحنِ گلستاں — دو قدم چل کر جو دیکھا، وادیِ پُرخار ہے

بے شرر افشاں نفس تو آہ بھی ہے شعلہ بار — کس غضب کی آگ تجھ میں، اے دلِ بیمار ہے

کاش! میری جبہ سائی کا بھی عالم دیکھتا — وہ، مگر افسوس! مستِ بادۂ پندار ہے

بحر و بر ہو، دشت و در ہو یا زمین و آسماں — چشمِ بینا میں دو عالم جلوہ گاہِ یار ہے

مائلِ کردار تو کوئی نظر آتا نہیں — دیکھتا ہوں جس کو، وہ دلدادۂ گفتار ہے

ہو اگر، اے ناخدا! ہمت تری طوفاں شکن — بحرِ پُرآشوب سے بھی تیرا بیڑا پار ہے

قطرہ قطرہ میری نظروں میں ہے بحرِ بے کراں
اے سعادت! ذرّہ ذرّہ مطلعِ انوار ہے۔

تبصرے

امام ابن تیمیہ - از افضل العلماء محمد یوسف صاحب کوکن عمری ایم اے۔ تقطیع کلاں۔ ضخامت ۷۶۲ صفحات کتابت وطباعت بہتر۔ قیمت درج نہیں۔ پتہ :- مصنف سے شعبۂ عربی مدراس یونیورسٹی مدراس کے پتہ پر ملے گی۔

امام ابن تیمیہ جیسی جامع کمالات وصفات شخصیتیں جو بزمِ علم کی صدر نشین بھی ہوں اور میدانِ غزا وجہاد کے شہسوار بھی، جو اقلیم تحریر وتقریر کے تاجدار بھی ہوں اور معدنِ اصلاح وتجدید دین کے گوہر آبدار بھی، تاریخِ اسلام میں کم ہی پیدا ہوئی ہیں۔ اُردو خواں طبقہ میں امام عالی مقام کا تعارف سب سے پہلے مولانا شبلی اور مولانا ابو الکلام آزاد کے ذریعہ ہوا اور دیوبند کے علمی حلقوں میں اُن کی عظمت ورفعتِ مقام کا چرچا حضرت الاستاذ مولانا سید انور شاہ کشمیری کی معرفت جو درس بخاری میں اکثر موصوف کا محققانہ تذکرہ فرماتے تھے، اس کے بعد ہند وپاک میں اس موضوع پر متعدد کتابیں شائع ہوئیں جو محنت، تحقیق اور جوش وولولہ سے لکھی گئیں تھیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ زیر تبصرہ کتاب متعدد حیثیتوں سے ان سب پر سبقت لے گئی ہے۔ اس کی وسعت کا اندازہ اسی سے ہو سکتا ہے کہ ابواب اور ذیلی عنوانات کی فہرست ہی دس صفحوں میں آئی ہے۔ چنانچہ امام کے وطنی، خاندانی اور ذاتی حالات و سوانح، علمی، عملی اور اخلاقی اوصاف وکمالات اور تجدیدی واصلاحی کارناموں کا کوئی گوشہ اور پہلو ایسا نہیں ہے جس پر لائق مؤلف نے بڑی تفصیل اور جامعیت کے ساتھ دادِ تحقیق نہ دی ہو۔ پھر اصل موضوعِ گفتگو کی مناسبت سے بعض ضمنی مسائل پر کلام کیا ہے تو اُس میں بھی اپنا یہی انداز قائم رکھا ہے مثلاً امام ابن تیمیہ نے تاتاریوں کے خلاف جہاد کیا تو فاضل مؤلف نے اس کا تذکرہ کرنے سے پہلے اس جہاد کے پس منظر پر ایک مورخ کی زبان میں گفتگو کی ہے۔ اسی طرح ردِ شرک وبدعت، فتنۂ عقائد اور ردِ تصوف پر کلام کرنے سے قبل ان میں سے ہر ایک کی تاریخ پر وضاحت کے ساتھ روشنی ڈالی ہے۔ امام ابن تیمیہ کا ایک بڑا امتیاز یہ بھی ہے کہ وہ کتب قدیمہ اور علوم عقلیہ کے بھی بڑے محقق اور مبصر تھے چنانچہ انھوں نے ایک طرف یونانی فلسفہ ومنطق کے رد میں ایک کتاب

"الرد علی المنطقیین" کے نام سے لکھی اور دوسری جانب یہودیت اور نصرانیت کے رد میں "الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح" نام کی ضخیم کتاب چار جلدوں میں تصنیف فرمائی۔ جناب مصنف نے امام ابن تیمیہ کے اس وصفِ خاص پر بھی مفصل کلام کیا ہے۔ پھر بعض مسائل جو "تفردات ابن تیمیہ" کہلاتے ہیں اُن کی تشریح و توضیح کر کے امام کے اقوال و آرار کی علمی توجیہہ و تاویل کی ہے۔ آخر میں قید و بند، وفات حسرت آیات۔ ذاتی اخلاق و عادات، معاصر علمار کے اعتراضات اور ساتھ ہی اُن کے جوابات۔ تصنیفات امام کی جامع فہرست اور مشاہیر تلامذہ کا تذکرہ۔ ان سب عنوانات کے ماتحت بصیرت افروز گفتگو کی گئی ہے۔ اگرچہ جیساکہ خود مصنف نے مقدمہ میں ذکر کیا ہے اس بات کی ضرورت تھی کہ کتاب کی ایک جلد اور ہوتی جس میں امام عالی مقام کی تمام تصنیفات اور علمی کارناموں کا مفصل تذکرہ اور اُن پر تبصرہ ہوتا لیکن اس سے قطع نظر اس میں شبہ نہیں کہ یہ کتاب اپنے موضوع پر بڑی جامع، مبسوط اور محققانہ اور ہر صاحبِ ذوق کے مطالعہ کے لائق ہے۔

کتاب میں بعض مقامات نظر ثانی اور اصلاح کے محتاج بھی رہ گئے ہیں مثلاً ص ۱۲۳ پر امام ابن تیمیہ کا جو فتویٰ روزہ نہ رکھنے کا نقل کیا گیا ہے اُس سلسلہ میں مصنف کہتے ہیں "علمار نے اعتراض کیا کہ اب تو سفر کا کوئی موقع نہیں ہے امام موصوف نے جواب دیا کہ جب سفر کی معمولی تکان کے لئے روزہ توڑ دینا جائز ہے تو دشمن کے ساتھ لڑنے کی طاقت پیدا کرنے کے لئے روزہ توڑنا کیوں جائز نہ ہوگا" ہماری گذارش ہے کہ اول تو اس عبارت میں بجائے "توڑ دینا" کے "چھوڑ دینا" ہونا چاہیئے۔ پھر اگر امام ابن تیمیہ کی یہ دلیل صحیح مان لی جائے کہ سفر میں ترکِ صوم کی رخصت کا جو حکم ہے اُس کی علت مشقت یا تعب ہے تو اب اس کے دو نتیجے ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ جس سفر میں کوئی مشقت اور تعب نہ ہو اُس میں ترکِ صوم جائز نہ ہوگا اور دوسرا یہ کہ سفر اور جنگ کے علاوہ جہاں کہیں بھی مشقت پائی جائے گی مثلاً مئی اور جون کے مہینہ میں اور وہ بھی ایسے مقامات پر جہاں پارۂ حرارت زیادہ ہوتا ہے اور اُس کی وجہ سے روزہ رکھنے میں سخت تعب ہوتا ہے روزہ نہ رکھنا صرف جائز ہی نہیں بلکہ امام کے الفاظ میں افضل ہوگا۔ اصل یہ ہے کہ امام ابن تیمیہ مسلکاً سلفی ہیں اور وہ اصحاب الرائے کے مسلک کے برخلاف کسی حکم کی علت اُس چیز کو تسلیم نہیں کرتے جس کی تصریح کتاب و سنت میں نہ ہو اور اس میں ان کو اس درجہ غلو ہے کہ صفاتِ باری کا ذکر جس طرح قرآن میں آیا ہے اور ظاہر الفاظ سے جو معانی مفہوم ہوتے ہیں وہ ان کو اسی طرح مانتے ہیں اس بنا پر ابن بطوطہ جیسے

شخص تک نے اُن کی طرف عقیدۂ تجسّم منسوب کردیا ہے (ملاحظہ ہو حیاۃ شیخ الاسلام ابن تیمیہ مصنفہ شیخ محمد بہجۃ بیطار) چنانچہ مذکورہ بالا واقعہ میں بھی جنگ کے حالات میں امام نے روزہ قضا کرنے کا جو فتویٰ دیا تھا اُس کی بنیاد وہ نہیں ہے جو لائق مصنف نے لکھی ہے بلکہ حضرت ابو سعید خدری کی وہ روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جنگ کے موقع پر ارشاد فرمایا تھا انکم ملاقوا العدو غداً والفطر اقوی لکم۔ ملاحظہ ہو (البدایۃ والنہایۃ ج ۱۴ ص ۲۶)

علاوہ ازیں صفحہ ۶۵۰ پر امام ابن تیمیہ کی تصنیفات کو شمار کراتے ہوئے امام کی ایک تصنیف "شرح حدیث النزول" کے تعارف میں لائق مصنف نے لکھا ہے انما انزل القرآن علی سبعۃ احرف" کی حدیث کے متعلق ایک استفتا کا جواب ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ حدیثِ نزول سے مراد بخاری کی وہ حدیث ہے جس میں فرمایا گیا ہے ینزل ربنا کل لیلۃ الی سماء الدنیا" اس رسالہ میں امام ابن تیمیہ نے اسی حدیث کی تشریح کی ہے۔ یہ رسالہ ۲۳۰ صفحات پر مصر میں ۱۳۶۶ھ میں چھپا تھا۔ پھر مصنف دو تین مقامات کے علاوہ سلطان محمود غازان کو قازان ہی لکھتے چلے گئے ہیں حالانکہ صحیح غازان ہے چنانچہ روضۃ الصفا میں بھی ہے۔ اگرچہ البدایۃ والنہایۃ میں قازان لکھا ہے مگر اس کا اعتبار نہیں البدایۃ میں تو چنگیز کو جانگیز بھی لکھا ہے اور مصنف نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ کتاب میں بعض جگہ کتابت کی غلطیاں بھی رہ گئی ہیں۔ مثلاً ص ۱۸۳ پر آخری سے پہلی سطر میں بجائے "کسی" کے "کس" اور بجا "کا" کے "کام" ہونا چاہیئے۔ پھر زبان بھی بعض مواقع پر اصلاح طلب ہے مثلاً ص ۷۲ سطر ۲ بجائے "وہ" کے "انھوں نے" ص ۷۳ سطر ۱۸ "کے" بجائے "کو" ہونا چاہیئے۔ اسی صفحہ پر ہے "جن پر کسی کتاب میں بھی اُن کی نظر نہیں گذری تھی" اس کے بجائے فقرہ یوں ہونا چاہیئے" جو کسی کتاب میں بھی اُن کی نظر سے نہیں گذری تھیں۔ ص ۸۰ سطر ۱۴ میں "پیش کیا ہے" کے بعد "اس کا اندازہ ہونا چاہیئے۔ ص ۱۰۱ پر چوتھے شعر میں "بمصنہ" ہونا چاہیئے یا غالباً سہواً رہ گیا ہے۔ ص ۱۲۲ سطر ۶: "تمام" کی جگہ "سب" درست ہے۔ پھر اسی صفحہ پر آخری سے پہلی سطر میں لکھا ہے "کسوہ کے قریب کے پل پر پڑاؤ کیا" البدایۃ میں اس موقع پر "الجسورۃ" کا لفظ ہے جس کا ترجمہ پل" کیا گیا ہے۔ مگر تحقیق

طلب یہ بات ہے کہ "حیسورۃ" کسی مقام کا نام تو نہیں ہے؟ کیونکہ جسر بمعنی پل کی صرف دو جمع آتی ہیں
ایک اجسر اور دوسری جسور۔ پہلی جمع قلت ہے اور دوسری جمع کثرت۔ حیسورۃ کوئی جمع نہیں ہے
(ملاحظہ ہو لسان العرب لفظ جسر) ص ۱۲۵ سطر ۴: "ثبات قدمی" صحیح نہیں۔ ثابت قدمی ہونا
چاہیئے یا ثبات قدم۔ ص ۱۲۶ سطر ۱۴: "اپنی" کی جگہ "اپنے" ہونا چاہیئے۔ ص ۱۲۷ سطر ۲:
حرف بحرف کے بعد "صحیح یا درست کا لفظ ہونا چاہیئے۔ اسی صفحہ سطر ۱۲ میں "اپنی عمر بھر میں نہیں دیکھا"
کی بجائے "اپنی عمر میں کبھی" یا "عمر بھر کبھی نہیں دیکھا" ہونا چاہیئے۔ اس کے بعد سطر ۱۵ میں "ہو گیا"
غلط ہے "ہو گئے" صحیح ہے۔ ص ۱۴۶ سطر ۱۳: "کی" کے بجائے "کا" سطر ۱۵: "کے پاس" کے
بجائے "پر" سطر ۱۸: "ملک مصر" کے بعد "پر" ص ۱۵۰ سطر ۹: "کروایا" کی جگہ "کرایا" ہونا چاہیئے
ص ۲۰۳ سطر ۷ میں "قاضی رضی الدین نے نہیں مانا" غیر فصیح ہے۔ "قاضی ...... نے نہ مانا یا قاضی نہ
مانا فصیح ہے۔ امید ہے کہ کتاب کی دوسری اشاعت میں ان کی اصلاح کر دی جائے گی۔

نومبر ۱۹۶۱ء

برہان

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی، مذہبی اور ادبی ماہنامہ

"برہان" کا شمار اول درجے کے علمی، مذہبی اور ادبی رسالوں میں ہوتا ہے اس کے گلدستے میں نفیس اور بہترین مضمونوں کے پھول بڑے سلیقے سے سجائے جاتے ہیں۔ نونہالانِ قوم کی ذہنی تربیت کا قالب درست کرنے میں "برہان" کی قلم کاریوں کا بہت بڑا دخل ہے۔ اسکے مقالات سنجیدگی، متانت اور زورِ قلم کا لاجواب نمونہ ہوتے ہیں۔ اگر آپ مذہب و تاریخ کی قدیم حقیقتوں کو علم و تحقیق کی جدید روشنی میں دیکھنا چاہتے ہیں تو ہم آپ سے برہان کے مطالعے کی سفارش کرتے ہیں، یہ علمی اور تحقیقی ماہنامہ اکیس ۲۱ سال سے پابندیِ وقت کے ساتھ اس طرح شائع ہوتا ہے کہ آج تک ایک دن کی تاخیر نہیں ہوئی۔

"برہان" کے مطالعہ سے آپ کو "ندوۃ المصنفین" اور اُس کی مطبوعات کی تفصیل بھی معلوم ہوتی رہے گی، آپ اگر اس ادارے کے حلقۂ معاونین میں شامل ہو جائیں گے تو برہان کے علاوہ اُس کی مطبوعات بھی آپ کی خدمت میں پیش کی جائیں گی۔

صرف "برہان" کی سالانہ قیمت چھ روپے۔ دوسرے ملکوں سے گیارہ شلنگ

حلقۂ معاونین کی کم سے کم سالانہ فیس تیس ۳۰ روپے

مزید تفصیل دفتر سے معلوم کیجئے

برہان آفس اُردو بازار جامع مسجد دہلی

حکیم مولوی محمد ظفر احمد پرنٹر و پبلشر نے الجمعیۃ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر برہان دہلی سے شائع کیا۔

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

مرتب

سعید احمد اکبرآبادی

مکمّل لغات القرآن

(چھ جلدوں میں)

قرآن کریم کے الفاظ کی شرح اور اُس کے معانی و مطالب کے حل کرنے اور سمجھنے کے لئے اُردو میں اس سے بہتر اور جامع کوئی لغت آج تک شائع نہیں ہوئی۔ اس عظیم الشان کتاب میں الفاظ قرآن کی مکمل اور دل پذیر تشریح کے ساتھ تمام متعلقہ بحثوں کی تفصیل بھی ہے۔ ایک مدرس اس کتاب کو پڑھکر قرآن مجید کا بہترین درس دے سکتا ہے اور ایک عام اُردو خواں اس کے مطالعہ سے نہ صرف قرآن شریف کا ترجمہ بہت اچھی طرح کر سکتا ہے بلکہ اس کے مضامین کو بھی بخوبی سمجھ سکتا ہے' اور اہل علم و تحقیق کے لئے اس کے علمی مباحث لائق مطالعہ ہیں" لغات قرآن" کے ساتھ الفاظ قرآن کی مکمل اور آسان فہرست بھی دی گئی ہے جس سے ایک لفظ کو دیکھکر تمام لفظوں کے حوالے بڑی سہولت سے نکالے جا سکتے ہیں "مکمل لغات قرآن" اپنے انداز کی لاجواب کتاب ہے جس کے بعد اس موضوع پر کسی دوسری کتاب کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

جلد	صفحات	تقطیع		قیمت
جلد اوّل	صفحات ۳۳۴	بڑی تقطیع	غیر مجلد	چار روپے آٹھ آنے
			مجلد	پانچ روپے آٹھ آنے
جلد دوم	۳۳۶	//	غیر مجلد	پانچ روپے .. ..
			مجلد	چھ روپے .. ..
جلد سوم	۳۳۲	//	غیر مجلد	پانچ روپے .. ..
			مجلد	چھ روپے .. ..
جلد چہارم	۳۸۶	//	غیر مجلد	پانچ روپے .. ..
			مجلد	چھ روپے .. ..
جلد پنجم	۵۰۰	//	غیر مجلد	چھ روپے آٹھ آنے
			مجلد	سات روپے آٹھ آنے
جلد ششم	۳۲۴	//	غیر مجلد	چار روپے آٹھ آنے
			مجلد	پانچ روپے آٹھ آنے

(پوری کتاب کے مجموعی صفحات ۲۲۱۲)

مکتبہ برہان اُردو بازار جامع مسجد دہلی۔ ۶

برہان

جلد ۴۷ | رجب المرجب ۱۳۸۱ھ مطابق دسمبر ۱۹۶۱ء | شمارہ ۶

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

پچھلے دنوں قومی یکجہتی اور فسادات اتر پردیش پر بحث و گفتگو کے دوران میں بعض ذمہ دار حضرات کی طرف سے یہ بات بار بار کہی گئی ہو کہ عام مسلمانوں کا تو ذکر ہی کیا ہے، جو مسلمان نیشنلسٹ ہیں یا کسی زمانہ میں رہ چکے ہیں وہ بھی علیحدگی پسندی کے رجحانات رکھتے ہیں اس لئے مسلمانوں سے انٹگریشن کی کوئی توقع نہیں ہو سکتی۔ بات رد و قدح اور مناظرہ و تکرار میں کہیں سے کہیں پہنچ جاتی ہو اور یہ سوال ہے بہت اہم اس لئے ہم سنجیدگی سے اس پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔ اور امید ہو کہ جو حضرات ہمارے مخاطب ہیں وہ بھی ان سطور کو سنجیدگی اور سکون قلب سے پڑھیں گے۔

سب سے پہلا سوال یہ ہے کہ انٹگریشن سے مقصد کیا ہو؟ اگر اُس کا مقصد یہ ہے کہ اقلیت اپنا شخصی وجود اور انفرادیت کم کر کے اکثریت میں جذب ہو جائے تو قطع نظر اس سے کہ مسلمانوں کے لئے یہ ممکن ہے بھی یا نہیں، اس صورت کو نہ انٹگریشن کہا جا سکتا ہو اور نہ ہندوستان جیسے ملک میں اور وہ بھی موجودہ بین الاقوامی حالات میں۔ اس کا وقوع ممکن ہے۔ یہ اُس زمانہ میں تو ممکن تھا جب کہ ایک قوم دوسری قوم کو تلوار کے زور سے فتح کرتی اور اُس پر حکومت کرتی تھی اور آس پاس کے ملکوں کو اس کی کان و کان خبر بھی نہ ہوتی تھی، یا ہوتی تھی مگر کسی بین الاقوامی جماعت سے وابستہ نہ ہونے کی وجہ سے وہ دوسرے ملکوں کے معاملات میں دخل دینا ضروری نہیں سمجھتے تھے۔ اس بنا پر انٹگریشن کا مقصد بجز اس کے کچھ اور نہیں ہو سکتا کہ ہندو اور مسلمان (یہاں گفتگو انہیں دو کے متعلق ہو رہی ہے) دونوں اپنے اپنے مذہب پر قائم رہ کر اپنی جماعتی خصوصیات کو برقرار رکھیں اور پھر اُن میں سماجی تعلقات بھی بالکل برادرانہ ہوں اور ملکی و وطنی معاملات میں وہ سب ایک ہوں۔ یہ واضح رہنا چاہیئے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں جو فرق و امتیاز ہے وہ صرف مذہب کا ہے۔ اس کے علاوہ اُن میں فرق نہ زبان کا ہو، نہ علاقہ کا، نہ صورت اور شکل کا، نہ لباس اور وضع کا، یہاں تک کہ ایک زمانہ میں ڈاڑھی مسلمان ہونے کی علامت سمجھی جاتی تھی، مگر اب یہ بھی ختم ہوئی۔ کتنے مسلمان ہیں جو ڈاڑھی نہیں رکھتے اور کتنے ہندو ہیں جو ڈاڑھی رکھتے ہیں۔ پس جب دونوں کے درمیان فرق صرف مذہب کا ہو تو اب دیکھنا یہ ہے کہ اسلام کی کوئی ایک تعلیم بھی ایسی ہے جو انٹگریشن کی راہ میں رکاوٹ ہو؟ یا اس کے برخلاف اسلام کی تعلیمات ایسی ہیں جو اس راہ میں موثر طریقہ پر ممد و معاون ہوتی ہیں۔

انٹگریشن کے لئے بنیادی طور پر جن باتوں کی ضرورت ہو وہ یہ ہیں (۱) وطن کے ساتھ محبت اور تعلقِ خاطر۔ (۲) اہلِ وطن کے ساتھ ہمدردی و غمگساری اور اُن کے دُکھ درد میں شرکت (۳) سماجی زندگی میں اُن سے چھوت چھات یا اجتناب کا معاملہ نہ کرنا (۴) ہر معاملہ میں عدل کرنا۔ ان امور کے متعلق جہاں تک اسلام کی تعلیمات کا تعلق ہو وہ اس

اندر صاف واضح اور روشن ہیں کہ اُن کے کسی جز کے بارہ میں بھی دو رائیں نہیں ہو سکتیں۔ وطن کی محبت ہر انسان کا طبعی جذبہ ہو۔ اسلام اس جذبہ کو دباتا نہیں بلکہ اس کی تحسین کرتا ہو۔ قرآن میں وطن سے نکالے جانے کو ایک سخت انسانی ابتلا و مصیبت بتایا گیا ہو، خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ہجرت کی تو آپ کو ترکِ وطن کا صدمہ ہوا اور آپ نے اس کا اظہار بھی فرمایا پھر اسلام صرف وطن کے ساتھ محبت کے طبعی جذبہ کو تسلیم ہی نہیں کرتا بلکہ اُس کے حقوق بھی متعین کرتا ہو اور وطن کا سب سے بڑا حق یہ ہو کہ اگر کوئی دشمن اُس پر حملہ آور ہو تو اس کا دفاع کیا جائے۔ اس سلسلہ میں اس سے زیادہ اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ پہونچکر یہودیوں سے معاہدہ کیا تو عہد نامہ کی ایک دفعہ یہ بھی تھی کہ "مدینہ پر کوئی حملہ ہوگا تو دونوں فریق شریک یکدگر ہوں گے اور اگر کسی دشمن سے ایک فریق صلح کرے گا تو اُس میں دوسرا بھی شریک ہوگا۔ یہ شرکت کس مضبوط بنیاد پر قائم تھی اُس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہو کہ اس معاہدہ میں سرورِ عالمؐ نے یہودیوں کو خطاب کر کے صاف لفظوں میں فرمایا تھا کہ۔ اب تمہارے خون (جان) ہمارے خون جیسے اور تمہارے اموال ہمارے اموال جیسے ہیں۔ کوئی یہ نہ سمجھے کہ حضورؐ کا یہ معاہدہ کفارِ مکہ کے مقابلہ میں یہودیوں کے ساتھ تھا جو اہلِ کتاب تھے کیونکہ دنیا کے تمام لوگ جو کسی مذہب کو مانتے ہیں اور اُس کے ساتھ کسی آسمانی کتاب پر بھی جو قرآن سے پہلے نازل ہوئی ہو ایمان رکھتے ہیں وہ سب اہلِ کتاب ہیں اور معاہدہ کی پابندی کا حکم اس درجہ ہے کہ اگر کسی ملک کے مسلمانوں اور غیر مسلموں میں معاہدہ ہو اور اس ملک پر کوئی مسلمان قوم حملہ کرے تو مسلمانوں کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ شریک عہد غیر مسلموں کے مقابلہ میں اپنے ہم مذہبوں کی امداد کریں۔ چنانچہ قرآن میں صاف طور پر ارشاد ہو۔ وَاِنِ اسْتَنْصَرُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ اِلَّا عَلٰى قَوْمٍۢ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيْثَاقٌ ۗ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ ۔ اور اگر مسلمان تم سے دین کے معاملہ میں مدد کے خواہاں ہوں تو تم اُن کی مدد ضرور کرو۔ مگر ہاں تم اُن کی مدد اُس قوم کے خلاف نہیں کر سکتے جن میں اور تم میں عہد و پیمان ہے اور اللہ تعالےٰ جو کچھ تم کرتے ہو اُسے خوب دیکھنے والا ہو ۔۔۔ تاریخ کا ہر طالب علم جانتا ہو صلح حدیبیہ کے موقع پر یہی ہوا جو بعض مسلمان موقع پاکر مکہ سے نکل بھاگے اور حضورؐ سے پناہ کے طالب ہوئے تھے آپ نے معاہدہ کی شرط کے مطابق اُن کو پناہ دینے سے انکار فرما دیا اور مکہ واپس لوٹا دیا، حالانکہ ابھی معاہدہ لکھا ہی جا رہا تھا اور اس کی تکمیل نہیں ہوئی تھی۔

اب رہی دوسری چیزیں یعنی اہلِ وطن کے ساتھ ہمدردی اور اُن کے دُکھ درد میں شرکت! تو اس کی نسبت کیا لکھا جائے۔ پورے قرآن اور ذخیرۂ احادیث کو پڑھ جائیے جہاں جہاں مسلمانوں کو فضائل اخلاق اور اعلیٰ اطوار و عادات کے اختیار کرنے کی تعلیم و تاکید ہو وہاں کسی ایک مقام پر بھی مسلم اور غیر مسلم کی تفریق نہیں کی گئی ہو اور تفریق ہو بھی کس طرح سکتی تھی جب کہ اسلام تمام انسانوں کو مذہب اور رنگ و نسل کے اختلاف کے باوجود ایک ہی آدم و حوا کی اولاد اور اس بنا پر آپس میں ایک دوسرے کا بھائی تسلیم کرتا ہو اور کسی انسان سے بھی کسی حالت میں چھوت چھات کو جائز نہیں سمجھتا۔ حدیہ ہے کہ حضورؐ کے پاس غیر مسلم ہر طبقہ اور ہر جماعت کے آتے تھے تو آپ انھیں مسجد میں ہی ٹھہراتے تھے۔ بعض اُن میں بدتمیزی بھی کرتے تو آپ انھیں معاف فرما دیتے تھے۔ دوسرے مذاہب کے لوگوں کے ساتھ رواداری

برتنے کا یہاں تک حکم ہو کہ بتوں کو بھی سب وشتم کرنے کی ممانعت کی گئی ہو اور اکرموا کریم کل قوم فرما کر ہر مذہب اور ہر فرقہ کے معزز لوگوں کی تکریم کرنے کا امر فرمایا گیا۔ انسانی مساوات کی تاکید اور تلقین اس سے زیادہ کیا ہو سکتی ہو کہ حضور ﷺ آخر شب میں بیدار ہو کر آسمان کی جانب ہاتھ اٹھا کر فرماتے تھے " اے خدا میں گواہی دیتا ہوں کہ تیرے سب بندے آپس میں بھائی بھائی ہیں۔ پھر اس عام انسانی مساوات کے علاوہ جو جتنا زیادہ قریب ہو اُس کا اتنا ہی حق بھی زیادہ ہے چنانچہ پڑوسیوں کے حقوق خواہ وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم حضور نے اس تاکید اور وسعت کے ساتھ بیان فرمائے ہیں کہ بعض اوقات صحابہ کو یہ گمان ہونے لگتا تھا کہ آپ پڑوسی کو دوسرے وارثوں کے ساتھ ترکہ میں بھی شریک قرار دے دیں گے۔

اب عدل کو لیجئے! اسلام کے فلسفۂ اخلاق کا ہر طالب علم جانتا ہو کہ اسلامی اخلاق کی بنیاد یہی تین چیزوں پر قائم ہے۔ ایک عدل اور دوسری محبت اور تیسری عظمت انسانی۔ خاص عدل کی تاکید اس سے زیادہ کیا ہوگی کہ قرآن میں ایک جگہ فرمایا گیا ہو کہ " مسلمانو! خبردار تم سے اگر کوئی قوم بغض و عناد بھی رکھتی ہے تو دیکھو اُن کا یہ بغض تم کو کہیں اس پر آمادہ نہ کردے کہ تم اُن کے ساتھ انصاف نہ کرو، نہیں تم اُن کے ساتھ پھر بھی انصاف ہی کرو" اسلام کی انہیں تعلیمات کا اثر تھا کہ خلیفۂ اموی حضرت عمر بن عبد العزیز سے دمشق کے بعض عیسائیوں نے شکایت کی کہ مسلمانوں نے بعض گرجاؤں کی زمین پر مسجدیں بنالی ہیں تو آپ نے فوراً حکم دیا کہ ان مسجدوں کو گرادیا جائے۔ عیسائیوں نے خلیفۂ اسلام کا یہ عدل دیکھا تو خود انھوں نے یہ تجویز کی کہ اچھا! اب مسجدیں بن ہی گئی ہیں تو انھیں قائم رہنے دیجئے اور ان کے بدلے میں ہمیں دوسری زمینیں دیدیجئے۔ تاکہ ہم اُن پر گرجا تعمیر کرلیں۔ بعض روایات میں ہو کہ یہ گرجے حضرت عمر بن عبد العزیز نے خود تعمیر کرا کے اُن کے حوالے کئے تھے۔ (تاریخ ابن عساکر)

غرض کہ مسلمان جس قدر اپنے مذہب سے قریب ہوگا اسی قدر وہ شرافت وانسانیت کا پیکر ہوگا۔ اُس کی خاک غبار سے پاک ہوگی ہر انسان کو خواہ اس کا تعلق کسی مذہب سے ہو وہ اپنا بھائی سمجھے گا۔ وطن سے محبت کریگا۔ اہل وطن کی خدمت اور ان کی خیر خواہی کو اپنا فرض جانے گا۔ تاریخ گواہ ہو کہ مسلمانوں کے یہی اوصاف تھے جن کے باعث وہ جہاں اور جس ملک میں پہونچے وہاں کے باشندوں کے دل میں محبوب ومعزز ہو کر رہے۔ خود ہندوستان میں اب سے پچاس برس پہلے کا زمانہ یاد کر لیجئے ہندو اور مسلمانوں میں باہم کس قدر خوشگوار سماجی تعلقات تھے۔ کتنا اخلاص اور پریم تھا۔ ایک کے دکھ درد کو دوسرا اپنا دکھ درد جانتا تھا۔ حیدرآباد، بڑودہ، گوالیار، جے پور اور بھوپال کی ریاستوں میں دیکھا جاتا تھا کہ والی ریاست مسلمان ہو تو وزیر اعظم ہندو۔ اور وہ ہندو ہو تو یہ مسلمان۔ گویا شہری زندگی میں ہندو مسلمان کا کوئی سوال ہی نہ تھا۔ اب اگر یہ حالات نہیں ہیں تو غور کرنا چاہیئے کیوں نہیں ہیں؟ اور سنجیدگی سے اُن اسباب کا پتہ چلا کر انہیں دور کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے جو قومی یکجہتی کے راستہ کا روڑا بنے ہوئے ہیں۔ ہماری حکومت کے پاس ہر قسم کے وسائل وذرائع ہیں۔ اُس کے لئے کوئی مشکل نہیں ہو کہ وہ پھر اُن قدیم حالات کو واپس لاسکے۔ الزام دینے سے کبھی کوئی مقصد حاصل نہیں ہوتا۔ ضرورت وسعت قلب، نظر اور عزم محکم وعمل پیہم کی ہے بہرحال جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہو اوپر کی سطروں سے یہ بات بالکل صاف واضح اور روشن ہے کہ ان کو یا ان کے اپنے اداروں کو جو مذہبی اور ثقافتی کام کر رہے ہیں یہ الزام دینا غلط ہو کہ یہ جماعتیں علیحدگی پسندی کے رجحانات رکھتی ہیں اور اس لئے اُن سے قومی یکجہتی کی مہم میں شرکت کی توقع نہیں ہو سکتی۔ غالب نے شاید اسی موقع کے لئے کہا تھا۔

غلط ہو جذبِ دل کا شکوہ دیکھو جرم کس کا ہو
نہ کھینچو گر تم اپنے کو کشاکش درمیاں کیوں ہو؟

ہندوستان کے متعلق جاحظ کے اجمالی معلومات کا تفصیلی مطالعہ

جناب ڈاکٹر ابو النصر محمد خالدی صاحب حیدرآباد دکن

(۶)

یہ تو ربیع نے کیا خود سندھی بن شاھک کے پاس خلافت مآب کی شخصیت کا جو تصور تھا وہ اُس کے طرزِ عمل سے ظاہر ہوتا ہے جو خود اُس نے اپنے متعلق بیان کیا۔ کہتا ہے: ایک روز میں خلوت میں ہارون رشید کے پیچھے کھڑا ہوا تھا۔ فضل بن ربیع دربارِ خاص کے پردے کے باہر ایک دوسری جانب حسن بن زیاد لولوئی (فقیہ) سے گفتگو میں مشغول تھا۔ حسن نے اس سے بہت سی باتیں پوچھیں آخر میں جو بات دریافت کی وہ صاحبِ اولاد لونڈیوں کی فروخت سے متعلق تھی۔ واللہ اگر مجھے حاجب دربار یا حارسِ محل کے حدود اختیار میں دخل اندازی کا اندیشہ نہ ہوتا تو فوراً حسن کی گردن پکڑ کر باہر کر دیتا۔ تاہم جب ہم پردے سے دور نکل آئے تو میں نے حسن سے کہا، اس طرح کہ فضل بھی سُن لے، واللہ! اگر تم امّ ولد کی بیع کا مسئلہ خلیفہ کے روبرو پوچھتے تو تمہیں معلوم ہو جاتا کہ خلافت مآب کو تم جیسے بے ادبوں کی آمد و رفت سے محفوظ رکھنے والے غیرتمند موجود ہیں (۱۹۲)

حسن پر ایک مرتبہ مامون کے یہاں جو گذری وہ بھی گوشِ عبرت سے سننے کی چیز ہے۔ سندھی کے بیٹے ابراہیم نے جاحظ سے کہا کہ ایک رات حسن ولیعہد خلافت مامون سے باتیں کر رہے تھے۔ باتیں سنتے سنتے مامون کو ذرا اونگھ آگئی۔ حسن نے کہا: امیر! کیا آپ سو گئے؟ مامون نے آنکھیں کھولیں اور کہا: واللہ! یہ تو گنوار ہے (امیروں کی صحبت میں رہنے کے قابل نہیں) اس کو یہاں سے نکال باہر کرو (۱۹۳)

ان واقعات کا مطالعہ کرتے ہوئے جاحظ کے ایک بصیرت خیز فرمودہ کا بے اختیار یاد آجانا باعثِ حیرت نہ ہونا چاہیے۔ کہتا ہے: ان دولة بنی العباس عجمیّةٌ خراسانیّةٌ ودولة بنی مروان عربیّة

اعرابیة وفی اجناد شامیة (۱۹۴) یعنی بنوامیہ کی حکومت خالص عربی تھی اور عباسی حکومت ایرانی، خراسانی تھی جس میں افرادِ معاشرہ کی عزت و حرمت کی بنیاد تقویٰ پر کم اور ثروت یا پیشہ پر زیادہ ہوتی ہے اور جہاں ذاتی اوصاف سے زیادہ وراثتی وجاہت دیکھی جاتی ہو۔ بایں ہمہ یہ بھی واقعہ ہے کہ عربی زبان کی اشاعت و توسیع کے لئے ادیبوں اور شاعروں کی سرپرستی کرنے اور عربی روایات کو زندہ و پائندہ رکھنے میں بنو عباس کسی طرح بنوامیہ سے کم نہیں تھے۔ اس خصوص میں سندھی بن شاہک نے ہارون کا جو واقعہ بیان کیا ہے اس کو صرف ایک مثال کے طور پر پڑھیئے۔

ایک روز رجز گو عمانی حاضر دربار ہوا۔ رواجِ عام کے مطابق یہ درباری لباس پہنے ہوئے تھے۔ ہارون نے کہا جب تک تو بدویوں کے لباس میں نہیں آئے گا تیرے شعر نہیں سنوں گا۔ دوسرے دن عمانی عمامہ باندھے تلوار لٹکائے، سادی جوتیاں پہنے آیا اشعار سنائے خلفائے سابق کا ذکر کرتے ہوئے ہارون کی مدح کی سندھی کہتا ہو، اس روز خلیفہ نے عمانی کا ایسا اعزاز و اکرام کیا کہ خدا کی قسم! سب اس پر رشک کرنے لگے (مختصراً) (۱۹۵)

غانم کے متعلق گذر چکا ہو کہ وہ جاحظ کے یہاں آیا جایا کرتا تھا، جاحظ کی رائے ہے کہ وہ بہت مغرور و بے وقوف تھا۔ (۱۹۶)

فلبرنل۔ یہ بھی ان طبیبوں میں شامل تھا جو یحییٰ بن خالد کے بلانے پر ہندوستان سے بغداد گئے تھے۔ اس لفظ کے املا میں اتنا اختلاف ہو کہ البیان کے شاید دو نسخے بھی کسی ایک املا پر متفق نہیں ہو سکے اس لئے اصل نام کا پتہ لگانا ناممکن ہو (۱۹۷)

"کرباش ہندی کون ہو؟"

جاحظ نے ابن عبدالوہاب سے جو سوالات کئے تھے ان میں یہ سوال بھی تھا۔ افسوس ہے کہ خود جاحظ نے اس کا کوئی تفصیلی جواب نہیں دیا۔ ایک جگہ صرف اتنا لکھا ہے کہ لوگ یہ جو کہتے ہیں کہ فلاں شخص "مخدوم" ہے۔ سو اس سے ان کی مراد ایسا شخص ہوتا ہے کہ اگر وہ عزم و ہمت سے کام لے تو شیطان، روح یا گھر میں رہنے والے جن اس کی بات سنتے اور اس کا حکم بجا لاتے ہیں۔ جو لوگ اس حیثیت سے مشہور

ہیں اُن میں کرباش ہندی بھی ہے (۱۹۸)

یہ تو قریباً سبھی ہندوستانی جانتے ہیں کہ آج کل بھی بہت سے لوگ یہ یقین رکھتے ہیں کہ فلاں شخص "عامل" ہے اور جن اُن کا تابع ہے۔ اس لئے کسی ہندی کا عراق میں "مخدوم" مشہور ہونا کوئی تعجب کی بات نہیں۔

جاحظ کی کتابوں میں کرباش کا املا تین طریقوں سے لکھا ہوا ہے۔ یعنی کرباش (کاف کے بعد را مہملہ)، کردباش (را مہملہ کے بعد دال مہملہ) اور کدباش (دال مہملہ کے بعد بائے مجہول)، اور یہی اصل سے قریب معلوم ہوتا ہے۔

منتجع کا ذکر سندھیوں کے سلسلہ میں ہو چکا ہے۔

منکہ۔ عراق جانے والے ہندی وفد کا ایک رکن۔ جاحظ نے اس ہندی طبیب کی حکمت کا ہمیں ایک ایسا واقعہ سنایا ہے جس سے آج بھی استفادہ کیا جا سکتا ہے۔ جاحظ کے الفاظ میں:

وکان منکہ صحیح الاسلام وکان اسلامہ بعد المناظرۃ والاستقصاء والتثبت (۱۹۹)

یعنی منکہ مسلمان ہو چکا تھا۔ اس کے عقیدے و عمل میں کوئی سقم نہیں تھا۔ اس نے سیاسی، معاشی معاشرتی دباؤ کی وجہ سے نہیں بلکہ غور و فکر اور بحث و مباحثہ کے بعد اچھی طرح چھان بین کرنے اور اسلام کی حقانیت ثابت ہو جانے ہی پر اس کو قبول کیا تھا۔

ایک محفل میں منکہ بھی موجود تھا۔ وہاں کسی شخص نے سورۃ الغاشیہ کی سترھویں آیت افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت پڑھی (کیا وہ اونٹ کو نہیں دیکھتے؟ اس کی پیدائش و بناوٹ کیسے عجیب و غریب طور پر ہوئی ہے) یہ آیت سُن کر حاضرین محفل میں سے ایک نادان شخص نے کہا: ہاتھی کو دیکھیں گے تو کیا کریں گے؟ اس احمقانہ بات پر حاضرین نے اُس کو برا بھلا کہا تو منکہ نے ان کو ایسا کرنے سے روکا اور کہا واقعی اس میں شبہ نہیں کہ ہاتھی کی خلقت اونٹ سے زیادہ تعجب خیز ہے۔ لوگوں نے کہا یہ کس طرح؟ اگر ایسا ہی ہے تو پھر اللہ نے اونٹ کی مثال کیوں دی؟ ہاتھی کی کیوں نہیں دی؟ منکہ نے جواباً کہا: اللہ نے عربوں کو مخاطب فرمایا ہے۔ دوسری زبان بولنے والوں کے لئے یہی لوگ حجت

ہیں۔ جب عرب قرآن کی ترجمانی کریں گے تو اس کے مخاطب دوسری قومیں ہوں گی۔ اللہ نے سبھی قوموں کو مخاطب فرمایا۔ اور تخاطب کی ابتدا عربوں سے کی۔ پھر یہ کس طرح جائز ہوگا کہ قوموں کے کسی گروہ کو ایسی شئے سے تعجب میں ڈالا جائے جو اس نے کبھی نہیں دیکھی جس وقت یہ سورۃ نازل ہوئی اس وقت وہاں ایسا کوئی شخص نہیں تھا جس نے مکّہ میں ابرہہ اور حبشیوں کی آمد کا مشاہدہ کیا تھا۔ اس وقت وہاں عبدالمطلب اور اُن کے چند ساتھیوں کے سوا کوئی اور موجود نہیں تھا (سب مکہ خالی کر کے دور دور چلے گئے تھے)

اور یہ بھی خیال رہے کہ عرب ایسے ملکوں میں نہیں رہتے جہاں ہاتھی کے بارے میں غور و فکر کی جاتی ہو (لہذا اونٹ کی خلقت پر تعجب دلانا کوئی ناموزوں بات نہیں ہوئی۔

منکہ کے متعلق جاحظ کے یہاں مزید کوئی اطلاع نہیں ملی۔

نصر اور ہارون کے متعلق جاحظ نے جو کچھ لکھا تھا وہ سابق میں درج ہو چکا ہے۔ کوئی مزید اطلاع باقی نہیں رہی۔

جاحظ کی تالیفوں اور تصنیفوں کی جملہ تعداد دو سو سے کچھ زیادہ ہی بتائی جاتی ہے لیکن کثرتِ تعداد کے باوجود بعض ضخیم کتابیں ہی گردشِ لیل و نہار کا مقابلہ کر سکیں اور نہ بہت سے رسالے ہی جہل و تعصب کی دست برد سے بچ سکے۔ ماضیٔ قریب میں اُس کے بعض ایسے رسالوں کی نشاندہی ہوئی ہے جو مدتوں سے نسیاً منسیاً ہو چکے تھے۔ مگر یہ ابھی تک طبع یا شائع نہیں ہوئے اس لئے ان اوراق کی تصویریں ان سے استفادہ ممکن نہ ہو سکا۔ اس لئے یہ کہنا بھی ممکن نہیں کہ اس مقالہ میں سند و ہند کے متعلق جاحظ کی تحریر کردہ جملہ معلومات کا احاطہ کر لیا گیا ہے۔ صرف اتنی بات وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ جتنا اور جیسا مواد مل سکا اس کی تحقیق و تشریح وغیرہ میں بقدر استطاعت و استعداد سعی و کوشش میں غالباً کوئی کوتاہی نہیں ہوئی۔

فان کنت قد اسأت فی شئ فانہ من سوء خطئی وضلالۃ نفسی فاستغفر اللہ من سیئات اعمالی وان کنت قد احسنت فی شئ فانہ من توفیق اللہ وتسدیدہ فاحمدہ علی احسانہ وفضلہ وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ محمدٍ رسول اللہ وسلم۔

فہرست مصادر و مآخذ

(۱) ارشاد الاریب الی معرفۃ الادیب۔ یاقوت بن عبداللہ م ۶۲۶۔ مصر ۱۹۳۶۔ ۱۹۳۸ (تاریخ مقدمہ و خاتمہ) ترجمہ۔ عمرو بن بحر الجاحظ (۲) معجم البلدان فی معرفۃ المدن والقریٰ والخراب والعمار والسہل والوعر من کل مکان۔ ایضاً۔ لیبزک ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۲۔ مقالہ: بغداد (۳) ارشاد۔ ترجمہ احمد بن الحسین م ۲۹۸ (۴) بطور مثال ارشاد الاریب میں ان ادیبوں کے ترجمے ملاحظہ ہوں جن کے نام یہ ہیں: احمد بن سہل م ۳۲۲، احمد بن شہید م ۴۲۶، حسن بن عبدالرحمان م ۳۶۰، علی بن عبدالعزیز م ۳۹۲، اور محمود بن عبدالعزیز م ۵۲۱۔ (۵) عیون الاخبار۔ عبداللہ بن مسلم م ۲۷۶ مصر ۱۳۴۳۔ ج ۲ ص ۱۲۹۔ العقد الفرید۔ احمد بن محمد م ۳۲۷ مصر ۱۳۵۹ تا ۱۳۶۸۔ ج ۲ ص ۲۰۸ و ۲۲۴ (۶) ارشاد، مقدمہ پہلی فصل، (۷) البیان والتبیین جاحظ ۱۳۶۷۔ ۱۳۶۸۔ ج ۳ ص ۳۵۷ و کتاب البلدان، احمد الہمدانی م تیسری صدی کا ربع آخر۔ ۱۳۰۲۔ لیدن ص ۱۹۵ (۸) کتاب الحیوان: جاحظ مصر ۱۳۵۶ تا ۱۳۶۴ ج ۳ ص ۵۱۶ و ج ۴ ص ۴۳ و ج ۵ ص ۲۵۷۔ (۹) بطور مثال البیان یا الحیوان کی فہرست اعلام ملاحظہ ہو (۱۰) البیان: ج ۲ ص ۹۱۔ الحیوان۔ ج ۶ ص ۱۹، ۳۶، ۱۴۴ (۱۱) الحیوان۔ ج ۱ ص ۱۸۵ (۱۲) ایضاً۔ ج ۵ ص ۵۰۳ (۱۳) مثال کے طور پر ملاحظہ ہوں۔ الحیوان: ج ۲ ص ۵۲، ۳۱۹، ۳۵۹۔ ج ۳ ص ۵۳۳۔ ج ۴ ص ۲۲۷ ج ۵ ص ۵۳۸، ۵۴۱۔ ج ۷ ص ۳۷، ۲۲۶ (۱۴) ایضاً ج ۴ ص ۵۵، ۱۵۹، ۱۹۱ و ج ۶ ص ۱۰۴ (۱۵) ایضاً ج ۱ ص ۱۴۶۔ ج ۳ ص ۴۳۵۔ ج ۴ ص ۱۴۴، ۱۹۸۔ ج ۶ ص ۴۷، ۱۵۸۔ ج ۵ ص ۲۲۷ ج ۶ ص ۱۴۴ (۱۶) ایضاً۔ ج ۲ ص ۱۲۶، ۱۲۸، ۲۲۹۔ ج ۴ ص ۳۲۰ ج ۶ ص ۱۹۔ ج ۷ ص ۱۰۹، ۱۳۴ (۱۷) ایضاً۔ ج ۱ ص ۱۳۶۔ ج ۳ ص ۲۷۶۔ ج ۵ ص ۱۴۳ ج ۶ ص ۱۸، ۴۴ (۱۸) ج ۶ ص ۴۴ (۱۹) (۲۰) الحیوان۔ ج ۱ ص ۴۵ (۲۱) ایضاً۔ ج ۴ ص ۲۰۶ (۲۲) کتاب الخراج، ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم م ۱۸۲ مصر ۱۳۰۲ ص ۴۴۔ یہی روایت دوسرے سلسلوں سے مندرجہ ذیل کتابوں میں بھی آئی ہے:۔

کتاب طبقات الصحابۃ۔ محمد بن سعد م ۲۳۰۔ ج ۷ ق ۱ ص ۲۔ ۱۹۰۵۔ ۱۹۲۱۔

تاریخ الرسل والملوک: محمد بن جریر۔ م ۳۱۰ق ا ص ۸، ۷۳۔ التنبیہ والاشراف: علی بن الحسین م ۳۴۶ ص ۳۵ - معجم البلدان۔ مادہ۔ بصرہ۔ کتاب البلدان - احمد بن محمد م اواخر ۳۰۰ - ص ۱۸۸-لیڈن ۱۳۰۲ (۲۳) فخر السودان علی البیضان - جاحظ۔ص ۷۹۔ بریل - ۱۹۰۳ (۲۴) الاغانی: علی بن الحسین م ۳۵۶ بولاق - ۱۲۸۵ - ج ۱۱ ص ۷۵، تا ۱۰۳ (۲۵) تاریخ الرسل والملوک۔ فہرس الاعلام (۲۶) الحیوان - ج ۷ ص ۱۷۰ (۲۷) فخر السودان۔ص ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۴ و ۸۵ (۲۸) البیان والتبیین - ج ۱ ص ۲۸۵ - جاحظ۔مصر ۱۳۶۷ (۲۹) الحیوان - ج ۴ ص ۲۰۶ (۳۰) التربیع والتدویر۔ص ۲۶ فقرہ ۳۹ دمشق ۱۹۵۵ - مسعودی نے اپنی کتاب مروج الذہب ومعدن الجواہر، علی بن الحسین م ۳۴۶۔ پاریس ۱۸۶۱ - ۱۸۷۷ - ج ا ص ۲۰۶ تا ۲۰۸ و ج ۲ ص ۵۲ میں لکھا ہے کہ: "جاحظ نے اپنی کتاب الامصار و عجائب البلدان میں لکھا ہے کہ دریائے مہران سندھ دریائے مصر سے نکلا ہے۔ دلیل یہ دی ہے کہ ان دونوں دریاؤں میں مگرمچھ ہوتے ہیں۔

میں نہیں جانتا کہ اس کو یہ دلیل کس طرح ملی، جاحظ کی یہ کتاب نہایت اچھی ہے مگر مصنف نے کبھی بحری سفر نہیں کیا، نہ زیادہ سیاحت کی اور نہ شہروں اور ملکوں میں گھوما پھرا - وہ نہیں جانتا کہ مہرانِ سندھ تو سندھ کے بالائی علاقوں سے نکلتا ہے"۔

مسعودی نے جاحظ کی جس کتاب کا حوالہ دیا ہے وہ اب موجود نہیں رہی اس لئے نہیں کہا جاسکتا کہ واقعی جاحظ نے ایسا ہی لکھا ہے جیسا کہ مسعودی کہتا ہے یا یہ کہ خود مسعودی نے مصنف کی عبارت کا مفہوم سمجھنے میں غلطی کی ہے۔مسعودی نے گینڈے کی پیدائش کے بیان میں جاحظ پر جو الزام لگایا ہے اس کی حقیقت آگے آرہی ہے۔

(۳۱) لسان العرب تحت اللفظ (۳۲) تربیع۔ ف ۳۲ (۳۳) ایضاً ف ۱۲۶ الحیوان ج ۵ ص ۳۵۰ (۳۴) ایضاً۔ ف ۱۳۰ (۳۵) التبصر بالتجارہ۔ جاحظ ص ۲۵۔مصر۔ طبع ثانی ۱۳۵۴ (۳۶)، ایضاً (۳۷) سواء السبیل الی معرفۃ المعرب والدخیل۔ توما آرنلد وظفر الدین احمد۔ لاہور (؟) ۱۹۰۳ (۳۸) الحیوان - ج ۲ ص ۲۳۷ و تربیع ف ۷۹ (۳۹) ایضاً ج ۴ ص ۲۹۰ و ۳۱۹ (۴۰) ایضاً ج ۶ ص ۲۱۷ (۴۱) تربیع۔ ف ۱۵۹ (۴۲) التبصر۔ ص ۲۶ (۴۳) الحیوان

ج ۴ ص ۱۳۰ (۴۴) سوار السبیل (۴۵) حیوان۔ ج ۷ ص ۱۳۵ والجمہرة (فی اللغة) ابوبکر محمد ابن دريد م ۳۲۱۔ دائرة المعارف ۱۳۴۴۔ ج ۳ ص ۲۲۴ (۴۶) ساج کے تینوں معنوں کے لئے ملاحظہ ہو: لسان العرب: محمد بن مکرم' ابن منظور م ۷۱۱۔ مصر ۱۲۹۹۔ ۱۳۰۸ و تاج العروس من درر القاموس محمد بن محمد السید مرتضیٰ الزبیدی' البلکرامی م ۱۲۰۵۔ مصر ۱۳۰۶۔ مادہ س و ج (۴۷) حیوان۔ ج ۶ ص ۱۲۶ (۴۸) الاغانی: علی بن الحسین' ابو الفرج م ۳۵۶۔ دار الکتب۔ مصر ۱۳۴۵۔ ج ۴ ص ۲۶، تا ۲۷، (۴۹) ترزیع۔ ت ۱۵۹ (۵۰) حیوان۔ ۷۔ ۱۳۵ (۵۱) رغبة الآمل من کتاب الکامل (ابو العباس محمد بن یزید' المبرد م ۲۸۵۔ لیبزگ۔ ۱۸۶۴ تا ۱۸۸۲) سید بن علی المرصفی م ۱۳۴۹۔ ج ۷ ص ۱۶۔ (۵۲) التبصر۔ ص ۱۶ (۵۳) رغبة الآمل۔ ج ۷، ص ۱۶۔ (۵۴) لسان العرب۔ مادہ۔ ق۔ س۔ ط۔ و ک۔ ش ت' سوار السبیل۔ برمحل (۵۵) تذکرة اولی الالباب والجامع للعجب العجاب۔ داؤد بن عمر الانطاکی م ۱۰۰۸ مصر۔ ۱۳۲۴۔ مادہ قسط (۵۶) الجامع الصحیح۔ محمد بن اسماعیل البخاری م ۲۵۶ کتاب الطب۔ باب: السعوط بالقسط الهندی الخ (۵۷) دیوان بشر بن ابی خازم۔ دمشق ۱۹۶۰، ص ۴ (۵۸) حیوان ۶۔ ۳۱۷ (۵۹) ایضاً ایضاً ص ۲۸۱ و ج ۷، ص ۱۳۵۔ و بخلاء ص ۸۶ (۶۰) الالفاظ الفارسیة المعربة۔ ادی شیر م ۱۹۱۵۔ بیروت ۱۹۰۸۔ مادہ: فلفل۔ سوار السبیل۔ برمحل (۶۱) ترزیع۔ ت۔ (۶۲) حیوان۔ ۷۔ ۱۷۰ (۶۳) التبصر بالتجارة ص ۲۵ و ۲۶۔ جس طرح موجودہ حکومتیں اشیائے درآمد و برآمد کا سالانہ حساب رکھتی ہیں اسی طرح دور خلافت میں بھی درآمد و برآمد کے مرکزی و صوبائی گوشوارے تیار ہوتے تھے۔ چنانچہ ہارون رشید کے زمانہ کا ایک تفصیلی گوشوارہ جہشیاری نے بھی محفوظ رکھا ہے۔ اس گوشوارہ کی رو سے سندھ سے جو مال عراق آتا تھا اس کی مالیت ایک کروڑ پندرہ لاکھ درہم سالانہ تھی۔ مال کی تفصیل یہ ہے:۔ (۱) گندم۔ ایک لاکھ قفیز کرخی (۲) ہاتھی۔ تین زنجیر (۳) کپڑے۔ دو ہزار (۴) فوطہ (پٹہ کی تعریب)۔ چار ہزار (۵) عود ہندی (اگر)۔ پچاس من (۶) دوسرے ہر قسم کے اگر۔ خوشبوئیں ایک سو پچاس من (۷) جوتے (نعال سندیہ) دو سو جفت (۸) لونگ اور جوز (ناریل وغیرہ) مندرجہ صدر اشیاء کے علاوہ تھے۔ ملاحظہ ہو کتاب الوزراء والکتاب۔ محمد بن عبدوس م مصر ۱۳۵۱۔ ص ۲۸۱ و ۲۸۴

(۶۴) ایضاً ص ۳۵ (۶۵) ایضاً ص ۲۳ (۶۶) حیوان ۔ ۲ ۔ ۱۱۱، ۵ ۔ ۳۰۹، ۶ ۔ ۴۴۳
(۶۷) برہان قاطع ۔ محمد حسین بن خلف تبریزی ۔ ۱۰۶۰ ۔ سنہ تالیف ۔ "سمندر" کے متعلق عربوں وغیرہ
کے خیالات اجمالی طور پر معجم الحیوان ص ۲۱۳ پر ملاحظہ ہوں ۔ (۶۸) البیان والتبیین ۔ ۱ ۔ ۳۸۰ ۔ اسی
کتاب کے صفحہ ماقبل یعنی ۳۷۹ پر مرتب کتاب عبدالسلام نے زیر حوالہ روایت کے دوسرے مصادر بھی نقل
کردیئے ہیں (۶۹) دجاج السندی ۔ حیوان ۔ ۲ ۔ ۱۴۵ و ۷ ۔ ۱۷۰ ۔ دجاج الہندی ۔ ایضاً ۲ ۔
۲۸ ۔ دیک الہندی ۔ ایضاً ۲ ۔ ۱۴۲ و ۳ ۔ ۱۴۵ (۷۰) حیوان ۔ ۷ ۔ ۲۷۸ و ۲۷۹ ۔ فہرس
انواع الحیوان ببر و شیر کے فرق وغیرہ کی مختصر و جامع علمی بحث کے لیے ملاحظہ ہو: معجم الحیوان امین معلوف
مصر ۱۹۳۲ ص ۲۴۸ اور آگے ۔ (۷۱) الالفاظ الفارسیہ الخ بر محل ۔ المعرب ۔ موہوب بن احمد
الجوالیقی م ۵۴۰ ۔ مصر ۱۳۶۱ (۷۲) معجم الحیوان ص ۱۸۳ و الالفاظ الفارسیہ الخ بر محل (۷۳) ح ۔ ۷ ۔
۲۷۹ ۔ فہرس انواع الحیوان (۷۴) دیوان الفرزدق (م ۱۱۰) مصر ۱۳۵۴ ص ۲۱۰ (۷۵) تربیع ۔
ت ۷۳ (۷۶) حیوان ۔ ۷ ۔ ۲۴۸ ۔ فہرس انواع الحیوان (۷۷) مروج الذہب و معدن الجواہر ۔ علی
بن الحسین م ۳۴۶ پارس ۔ ۱۸۶۱ ۔ ۱۸۷۷ ۔ ج ۱ ص ۳۸۷ (۷۸) المعرب، الجمہرہ اور لسان وغیرہ
میں طاؤس کو صرف عجمی یا دخیل ہی لکھا ہے ۔ اصل کی نشان دہی کسی نے نہیں کی ۔ اصل کا پتہ "عہدنامہ قدیم"
کی مفصل فرہنگ میں مل جائے گا ۔ اجمالی حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو آر ۔ کالڈول کی مشہور تالیف "دراویدی زبانوں
کی تقابلی صرف و نحو" مدراس ۱۹۵۶ ص ۸۸ (۷۹) حیوان ۔ ۷ ۔ ص ۲۲۸ ۔ فہرس انواع الحیوان
(۸۰) تربیع ۔ ت ۱۷۳ (۸۱) دیوان الاعشیٰ ۔ سلسلہ یادگار گب ۔ ویانا ۔ ۱۹۲۷ ص ۴۴ (۸۲) لفظ
فیل اور زندبیل کی اصلیت کی بحث کے لئے ملاحظہ ہو مروج ۔ ۳ ۔ ۴۴۵ ۔ جہاں اس سلسلہ کا مزید حوالہ بھی دیا گیا
ہے ۔ فیل و زندبیل کے موہومہ فرق کے لئے المعرب و الفاظ الفارسیۃ الخ اور فارسی کی مطول لغات دیکھی جاسکتی
ہیں ۔ الحیوان میں جہاں جہاں زندبیل آیا ہے اس کے لئے ملاحظہ ہو ج ۷، ص ۲۱۷ ۔ فہرس انواع الحیوان
(۸۳) البیان والتبیین ۔ ۱ ۔ ۱۳۰ (۸۴) اشارہ ہو قرآن کی سورۃ الفیل کی طرف ہاتھی کے متعلق مفسرین
کے اقوال دیکھنا چاہیں تو اس سورۃ کی کوئی قدیم و مفصل تفسیر کے علاوہ سورۃ الغاشیہ کی آیت افلا ینظرون

الی الابل کیف خلقت" کی تفسیر دیکھی جاسکتی ہے (۸۵) حیوان - ۷ - ۴۴۲ - فہرس انواع الحیوان (۸۶) تاریخ الرسل والملوک - محمد بن جریر م ۳۱۰ - ملاحظہ ہو فہرس الاعلام (۸۷) حیوان ۷-۲۰، (۸۸) ایضاً فہرس الاعلام میں ہارون مولی الازد (۸۹) ایضاً ۷ - ۲۰ - فہرس انواع الحیوان (۹۰) معجم الحیوان (۹۱) حیوان ۱ - ۱۸۴ (۹۲) حیوان ۱ - ۲۰۴ ، ۲ - ۹۷ (۹۳) البیان ۲ - ۱۷۱ (۹۴) دیوان زہیر - مصر ۱۳۶۳ ص ۱۶۳ دبصیغہ جمع کے لیے بھی دیوان ص ۱۲۰ (۹۵) دیوان الفرزدق - ص ۳۷۹ (۹۶) معجم البلدان ، مادہ قلعہ - ۴ - ۱۶۲ - سوار السبیل والمعرب - برمحل (۹۷) العقد الفرید - احمد بن محمدؒ ابن عبدربہ م ۳۲۸ یا ۳۲۷ - مصر ۱۳۵۹ - ۱۳۷۲ ج ۲ ص ۲۰۳ (۹۸) حیوان ۳ - ۱۴۳ (۹۹) البخلاء - جاحظ - نسخہ الحاجری ۱۹۴۰ ص ۱۴۱ (۱۰۰) تربیع - ف ۱۵۶ (۱۰۱) بخلاء ص ۹۲ (۱۰۲) تربیع - ف ۱۵۷ (۱۰۳) کتاب الورع - احمد بن حنبل م ۲۴۱ - مصر - ۱۳۴۰ ص ۱۰۱ و ۱۰۲ (۱۰۴) البیان ۲ - ۸۸ و ۳ - ۹۸ (۱۰۵) ایضاً ۱ - ۱۶۲ ، اس سلسلہ میں حاشیہ نشان ۴۳ بھی دیکھ لیا جائے (۱۰۶) ایضاً ۲ - ۷۱ ، ۹۳ ، ۹۴ - بروص پر مسلمانوں کا پہلا حملہ بزمانہ خلافت عمرؓ سنہ پندرہ کے اواخر یا سنہ سولہ کے اوائل میں ہوا - ملاحظہ ہو فتوح البلدان ص ۳۲۴ (۱۰۷) تحقیق لبعض الالفاظ الہندیہ المعربہ - مصر ۱۹۵۱ - محمد یوسف بھوپالی (۱۰۸) حیوان ۷ - ۲۳۱ - (۱۰۹) فتوح البلدان احمد بن یحییٰ البلاذری م ۲۷۹ - لیدن - ۱۸۶۵ ص ۴۴۶ اردو ترجمہ - ابوالخیر مودودی - جامعہ ع ۱۳۵۱ (۱۱۰) حیوان ۷ - ۱۷۱ - جغرافیہ خلافت مشرق - لی اسٹرنج - کمرج - ۱۹۰۵ - ص ۳۳۱ - اردو ترجمہ از محمد جمیل الرحمان - جامعہ ع ۱۳۴۹ - ص ۴۹۹ اور آگے (۱۱۱) فتوح البلدان ص ۴۳۵ (۱۱۲) بخلاء - ص ۴۲ (۱۱۳) ایضاً ایضاً نیز حیوان کی فہرس البلدان (۱۱۴) حیوان ۱ - ۱۵۷ و ۲ - ۲۴۸ (۱۱۵) القول فی البغال مصر - ۱۳۷۵ ف ۱۱۴ ص ۷۵ و ۷۶ (۱۱۶) لسان و تاج اور دوسری متداولہ قاموسیں (۱۱۷) فارسی میں بیسرک یا بیسراک بالکسر و یائے مجہول وسین مہملہ آخر میں کاف تحقیر (نہ کہ برائے تصغیر یا تعظیم) کے معنی ہیں : بختی اونٹ - عربی اونٹنی اور عجمی اونٹ کے بچے - خچر یا جوان و پر قوت انسان یا حیوان - اب اس لفظ کی اصل و نسل کا پتہ لگانا غالباً دشوار نہ ہوگا - بار مفتوح کو بالکسر بولنا یا الف کی زیادتی ایرانی لہجہ کا تصرف ہے (۱۱۸) المخصص - علی بن اسماعیل ، ابن سیدہ م ۴۵۸ مصر ۱۳۱۶ - ۱۳۲۱ - ج ۱ - ص ۲۹ (۱۱۹) مروج - ج ۲ ص ۸۵ -

(۱۲۰) مقائیس اللغۃ، احمد بن فارس م ۳۹۵۔ مصر ۱۳۶۶۔ ۱۳۷۱۔ ج ۱ ص ۳۲۸ اور آگے۔ (۱۲۱) بخلار ص ۲۴ بیان ۱۔ ۲۸۰ حیوان ۵۔ ۴۰۷، ۲۰۰۰۶ (۱۲۲) کتاب مذکور، فہرس القبائل وغیرہ (۱۲۳) تربیع۔ ف ۷۴ (۱۲۴) حیوان ۳۰۔ ۴۳۴ ابو مہدیہ آخری اموی دور کا ایک اعرابی اتنے بڑے درجہ کا شاعر تھا کہ اصمعی نے اپنے "اختیارات" میں اس کا ایک رائیہ شامل کیا ہے۔ ابومہدیہ بہت سے بصری لغویوں کی لفظی تحقیقوں کا ماخذ بھی رہا ہے۔ تلاش کے باوجود ابو مطرف غنوی کا کچھ حال معلوم نہ ہو سکا ممکن ہے نام میں کاتبوں نے نادانستہ کچھ تحریف کردی ہو۔ جاحظ کے بیان سے اتنا تو بہرحال ثابت ہے کہ یہ کسی ایسے شخص کی کنیت ہے جو بیان و تبیین میں بہت نمایاں تھا۔ (۱۲۵) البیان ۱۔ ۱۴۷۔ حیوان ۳۔ ۲۹۲ (۱۲۶) فخر السودان ص ۸۵۔ حیوان ۳۰۔ ۳۳۵ (۱۲۷) کتاب الطبقات۔ ج ۳۔ ق ۱ ص ۱۵۲ المعرب، الجمہرۃ ولسان۔ مادہ ب ھ ر و المخصص۔ ج ۲۔ ص ۴۸، ج ۱۲ ص ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۶ جغرافیہ۔ خلافت مشرقی۔ ص ۲۹۳ و ۲۹۴ (۱۲۸) مقائیس۔ مادہ ج و ن (۱۲۹) تحقیق لبعض الالفاظ الخ بر محل (۱۳۰) دیوان ص ۱۵ (۱۳۱) البیان ۱۔ ۳۸۰ (۱۳۲) حیوان ۴۔ ۳۰۲ (۱۳۳) حیوان ۱۔ ۱۱۳، ۱۱۸ (۱۳۴) مقائیس۔ مادہ۔ ن ک ک۔ المعرب۔ تحت اللفظ۔ شفاء الغلیل۔ فیما فی کلام العرب من الدخیل۔ احمد بن محمد الخفاجی م ۱۰۶۹۔ مصر ۱۳۲۵ تحت اللفظ (۱۳۵) الجمہرۃ، لسان والمعرب۔ مادہ س ر ل و ن ت ق (۱۳۶) حیوان ۳۔ ۴۲۳ و ۴۳۵ (۱۳۷) حیوان ۱۔ ۸۱ (۱۳۸) بخلار۔ فہرس اسماء الاطعمۃ (۱۳۹) معاجم متداولہ۔ لفظ اصلیت کے لئے سواء السبیل اور "دراویدی زبانوں" الخ تحت اللفظ (۱۴۰) بخلار۔ الالفاظ الفارسیۃ المعربۃ وسواء السبیل۔ تحت اللفظ (۱۴۱) حیوان ۱۔ ۸۲ (۱۴۲) کتاب مذکور۔ ۱۔ ۱۴۳ (۱۴۳) بخلار۔ ص ۵۶ (۱۴۴) بخلار۔ تعریب کی تفصیل کے لئے: تحقیق لبعض الفاظ الهندیۃ المعربۃ۔ تحت اللفظ (۱۴۵) بخلار۔ سواء السبیل (۱۴۶) ایضاً ایضاً (۱۴۷) حیوان ۶۰۔ ۴۰۹ (۱۴۸) الشعر والشعراء۔ عبداللہ بن مسلم۔ م ۲۷۶ مصر ۱۳۶۴۔ ۱۳۶۶۔ ج ۱ ص ۲۱۳۔ تعریب کے لئے معاجم متداولہ کے علاوہ المعرب وسواء السبیل ملاحظہ ہو۔ (۱۴۹) حیوان ۲۰۶۰۔ ۳۶۶ (۱۵۰) لسان، تاج المعرب والالفاظ الفارسیۃ المعربۃ تحت اللفظ (۱۵۱) ملاحظہ ہو راج، بے، آر امرتے کی غاییت

محققانہ تالیف:"تاریخ شطرنج" اکسفورڈ، ۱۹۱۳ - (۱۵۲) البیان ۱-۱۹۱ و ۴-۲۰۰ - تربیع - ت ۱۵۶ - ارشاد - ترجمۃ الجاحظ - ج ۱۰-۶ص ۱۱۰ (۱۵۳) کتاب الفہرست: محمد بن اسحاق، ابن الندیم م ۳۸۵ قریباً - لیبزگ ۱۸۷۱ ص ۱۵۵، ۱۵۶ - یہ بھی خیال رہے کہ الفہرست کا مطبوعہ نسخہ ناقص ہے کامل نسخہ ابھی تک نہیں چھپا۔ مکمل مخطوط ہماری دسترس سے باہر ہے۔ ممکن ہو ابن ندیم نے اپنی کتاب میں دوسری جگہ جاحظ کی کتاب النرد والشطرنج کا ذکر کیا ہو۔ واللہ اعلم۔ (۱۵۴) ملاحظہ ہو کتاب الحیوان کا مقدمہ مصنف۔ (۱۵۵) تاریخ شطرنج - مرتے (۱۵۶) اخبار الرسل والملوک۔ الوزراء والکتاب مروج اور النقود العربیۃ انستاس ماری الکرملی۔ م ۱۹۴۸، مصر ۱۹۳۹ وغیرہ میں ان کتابوں کی فہرس الاعلام اسی طرح البیان و الحیوان کی فہرس الاعلام میں سندھی بن شاہک اور اس کا بیٹا ابراہیم دیکھیے۔ (۱۵۷) البیان ۱- ۳۳۵ و ۳- ۳۶۷ (۱۵۸) رؤبۃ۔ اپنے والد کی طرح اموی دور کے نہایت مشہور رجاز گزرے ہیں۔ رجز گوئی کی مشکلات اور رؤبۃ کا درجہ اردو والوں کو صرف تشبیہ ہی کے ذریعہ بتایا جاسکتا ہے کہ رؤبۃ کا عربی شعر میں کچھ ایسا درجہ ہو جیسا کہ مثلاً قدرتِ زبان و بیان کے اعتبار سے قصیدہ گوئی میں سودا یا ذوق کا۔ عربی شعر کی کوئی معمولی تاریخ بھی رؤبۃ کے ذکر سے خالی نہیں ہوتی۔ (۱۵۹) عبداللہ بن زیاد م ۶۷ والیٔ بصرہ کا عامل خراج مختار، مالگزاری کی ایسی بہتر تنظیم کی کہ اس حیثیت سے اس کا نام ضرب المثل ہوگیا۔ دیکھیے اخبار الرسل الخ فہرس الاعلام (۱۶۰) ملاحظہ ہو البیان ۲۱۰-۲۸۱ کا حاشیہ نشان ۵ (۱۶۱) فخر السودان - ص ۶۵ (۱۶۲) طبقات النحویین - ابوبکر الزبیدی م ۳۷۹ روما ۱۹۱۹۔ ص ۱۳۹ (۱۶۳) تربیع۔ سندھ و ہند۔ فہرس الاعلام (۱۶۴) البرامکہ - محمد عبدالرزاق کان پوری م ۱۹۴۵؟ کان پور ۱۹۴۲؟ ص ۲۸۸ اور آگے (۱۶۵) ایضاً ص ۲۲۷ اور آگے (۱۶۶) کتاب محولہ ۱-۴۴ - فکنان کے لئے دیکھیے یہی کتاب ۶- ۸۱ ۲۳۰ (۱۶۷) مطول قاموسوں کے سوا الجمہرۃ، المعرب، تحت اللفظ اور المخصص ج ۶ ص ۱۶ اور ج ۹ ص ۷۱، ۸۹ ملاحظہ ہو۔ نیز الفاظ الفارسیۃ الخ ادھیر ص ۹۹ (۱۶۸) تربیع ۴۰۔ ۴۴ و ۱۳۴ - ۷۰ (۱۶۹) کتاب محولہ ۵- ۲۲۷ (۱۷۰) ایضاً ۶- ۲۰۱ (۱۷۱) تربیع -

ت ۴۵ و ۱۵۵ - حیوان - ۶ - ۱۹۸ (۱۷۲) تربیع - ت ۷۰ - حیوان - ۱ - ۳۰۸، ۶ - ۲۳۲ -
(۱۷۳) قدیم ہندی دیومالا کے موضوع پر انگریزی زبان میں متعدد کتابیں ہیں۔ اس مقالہ میں کسی ایک کتاب کا اتباع نہیں کیا گیا ہے اس لئے متعین حوالے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔
(۱۷۴) سورۃ البقرۃ کی آیت نشان ۱۰۲ یعنی وَمَآ اُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ الخ کی شرح بتفصیل کسی تفسیر جیسے مثلاً انوار التنزیل و اسرار التاویل - عبداللہ بن عمر بیضاوی م ۶۸۵ ملاحظہ ہو۔
(۱۷۵) حیوان - ۱ - ۱۴۸ (۱۷۶) ایضاً - ۷ - ۲۸ (۱۷۷) ایضاً - ۴ - ۲۱ (۱۷۸) البیان ۱ - ۸۸، ۹۲، ۹۸ (۱۷۹) شعوبی: وہ شخص جو دوسری قوموں اور اُمتوں پر عربوں کی نسلی یا تہذیبی برتری تسلیم نہیں کرتا۔ (۱۸۰) البیان - ۱ - ۳۸۴ اور آگے ۲ - ۵ اور آگے - ۳ - ۵ اور آگے ترجمانی کرتے ہوئے جاحظ کے بعض دوسرے بیانوں کی طرح یہاں بھی ان تینوں بیانوں کو ایک ہی لڑی میں مربوط کیا گیا ہے (۱۸۱) آثار البلاد و اخبار العباد - زکریا بن محمد م ۶۸۲ - گوتھا - ۱۸۴۸ - ۱۸۵۰ - ص ۸۵ - (۱۸۲) معجم الشعراء: محمد بن عمران - م ۳۸۴ - مصر - ۱۳۵۴ - ص ۵۱۳ -
(۱۸۳) البیان - ۱ - ۸۵ و حیوان - ۳ - ۴۸۹ (۱۸۴) البیان - ۱ - ۱۹۳ (۱۸۵) ایضاً - ایضاً - ص ۱۲۶ (۱۸۶) حیوان ۴ - ۳۲۴ جاری (۱۸۷) بخلاء - ص ۱۹ (۱۸۸) البیان ۱ - ۹۲ - البرامکہ - ص ۲۳۲ (۱۸۹) تربیع - ت ۴۴ (۱۹۰) حسب حاشیہ - ۱۸۸ -
(۱۹۱) البیان - ۲ - ۳۲۹ (۱۹۲) التاج - جاحظ - مصر - ۱۳۲۲ - ص ۱۲ و البیان - ۲ - ۳۲۸ (۱۹۳) البیان - ۲ - ۳۳۰ و ۳، ۳۷۸ (۱۹۴) ایضاً - ۲ - ۳۶۶
(۱۹۵) ایضاً - ۱ - ۱۲۶ (۱۹۶) حیوان - ۷ - ۱۰۵ (۱۹۷) دیکھئے حاشیہ ۱۸۸ - (۱۹۸) تربیع - ت ۱۳۹ - حیوان - ۶ - ۱۹۸ (۱۹۹) البیان - ۱ - ۹۲ - حیوان - ۷ - ۲۱۳ -

تمام شد

نماز بوقتِ خطبہ پر محققانہ بحث

مولانا عبداللہ خاں صاحب کرتپوری فاضل دیوبند

روایت قولی کا دوسرا جواب روایت شعبہ کو صحیح تصور کرلیا جائے تب بھی مجوزین کا استدلال اس سے صحیح نہیں بیٹھتا ہے مسلم و نسائی کے راوی الفاظ «الامام یخطب» کی بجائے اس میں «وقد خرج الامام» روایت کرتے ہیں[1]۔ ان الفاظ سے امام کے نکلنے کے وقت نماز کی اجازت ثابت ہوتی ہے خطبہ کی مشغولیت کے وقت نہیں۔ اس صورت میں روایاتِ ممانعت سے اس روایت کا ٹکراؤ نہیں ہو خروج امام سے مشغولیت خطبہ مراد لینے ہر دو قسم کی روایات کی مراد میں تخالف پیدا ہوتا ہے ورنہ ایک دوسرے کے مخالف نہیں۔ جو کچھ عرض کیا گیا یہ جدت نہیں۔ اصحاب تالیف بھی اس کا یہی مطلب تصور فرمائے ہوئے ہیں۔ امام نسائی نے روایتِ شعبہ پر علیحدہ باب قائم کیا (باب الصلوٰۃ لمن جاء و قد خرج الامام) باب جمعہ کے دن امام کے نکلنے کے وقت آنے والے کی نماز کے بیان میں۔ امام موصوف نے نماز بوقت خطبہ کے استدلال میں صرف قصۂ سلیکؓ کو پیش کیا۔ اس روایت کو وہاں نہ لائے بلکہ اس کیلئے ان الفاظ کے ساتھ علیحدہ باب باندھا۔ اس سے ثابت ہو رہا ہے کہ ان کے نزدیک اس کو نماز بوقت خطبہ سے کوئی تعلق نہیں۔

اسی طرح سے امام بخاریؒ بھی اس باب میں اس کو نہیں لائے اور دوسری جگہ عام استدلال کے تحت اس کو نقل کیا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس کو اس مسئلہ سے غیر متعلق تصور فرمائے ہوئے ہیں کیونکہ استقرار سے امام بخاریؒ کی یہ صنیع دریافت ہوئی ہے کہ وہ جس حدیث کے حکم ظاہری سے کسی مسئلہ کا استدلال صحیح نہیں سمجھتے ہیں تو اس کو اس باب میں نہیں لاتے دوسرے مقام پر کسی استدلال کے تحت لے آتے ہیں (من افادات الشیخ والتفصیل فی العرف الشذی وغیرہ) ان حضرات کا اس روایت کو مسئلہ زیر بحث سے غیر متعلق سمجھنا الفاظ

منقولہ وقد خرج الامام کی بنا پر ہے۔ امام بخاری جامع صحیح میں وضع تراجم ترتیب ابواب نظم احادیث کے اندر جس اعتبار سے کام لیتے ہیں وہ حدیث سے شغل رکھنے والے طبقہ سے مخفی نہیں ہے پھر ان کا روایت کو باب متعلقہ میں نہ لانا اور دوسری جگہ غیر منصوص استدلال میں اس سے روشناس کرانا خالی از علت نہیں بقول شاعر کچھ تو ہے جس کی پردہ داری ہے۔

الحاصل مرادِ حدیث یہ معلوم ہوتی ہے کہ خروج امام اور شروع خطبہ کے درمیان کا وقفہ جو امام کے منبر پر پہونچنے اور اذان کہے جانے میں ہو اس عرصہ میں یا اتفاقی طور پر امام نکلنے کے بعد کسی کام میں مشغول ہو جائے ایسی حالت میں نماز کی اجازت ہے پھر یہ اجازت بھی حکم موکد نہیں ہے اور نہ اس کے ترک پر کوئی وعید وارد ہے۔ حافظ ذہبیؒ کا یہ فرمانا بہت صحیح معلوم ہوتا ہے اذا لامر بہ امر ندب (حاشیہ نصب الرایہ نقلاً عن الذہبی)

مجوزین کے ادعا کے موافق سلیکؓ کو نماز کے لئے فرمانے کے بعد آنحضرتؐ نے یہ حکم عام بیان فرمایا لہذا اس قول کے مراد کی تعیین اسی وقت کے فعل سے کرنی چاہیئے۔ کسی حکم کے وقت کا واقعہ اس کی مراد کا بہترین شارح ومفسر ہوتا ہے۔ سلیک رضی اللہ عنہ کی نماز بعد از خروج امام تو ہوئی لیکن بحالتِ مشغولیت خطبہ نہیں ہوئی پس اس وقت کا یہ حکم بھی ایسے ہی مواقع کے لئے ہے جبکہ نماز پڑھنے سے خطبہ فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔ رہا یہ امر کہ احادیث ممانعت میں خروج امام سے ہی نماز کی ممانعت مذکور ہے اور اس سے خروج امام کے بعد اجازت مستفاد ہے اس کے متعلق یہ عرض ہے کہ اصل مقصود خطبہ کا سننا ہے۔ شریعت میں اس کی اہمیت اس قدر ہے کہ اس کے ذرائعِ خطبہ کی طرف کان لگانا اس وقت خاموش رہنا یعنی استماع و انصات کو ضروری قرار دیا گیا اور خطبہ کے وقت ہی نماز کی ممانعت نہیں کی گئی بلکہ خروج امام ہی کو نماز کا مانع فرمایا گیا۔ اس امکان کے پیشِ نظر کہ کوئی خروج امام کے وقت نماز شروع کرے اور خطبہ شروع ہونے تک اس کی نماز ختم نہ ہو سکے اس لئے شارع علیہ السّلام کی نظر بلیغ امکانی رکاوٹ کے اندفاع پر پہونچی اور اسی وقت سے نماز کی ممانعت کی گئی۔ لیکن چونکہ یہ ممانعت مقصود بالذات نہیں بلکہ سدًا للذرائع ہی ہے پس جبکہ استماع مامور کے اختلال سے امن ہو اور اس کا خطرہ نہ ہو کہ نماز کی اس وقت ادائیگی سے خطبہ ہاتھ سے چلا جائے گا تو ایسے وقت کے لئے یہ اجازت ہے کہ خروجِ امام کے بعد بھی یہ دو رکعت

پڑھ لی جائیں لے شارع علیہ السلام کا یہ مقصد نہیں کہ خروج امام کے بعد ہر حال میں تحیۃ المسجد کی ادائیگی کی جائے اس کی ممانعت دیگر احادیث میں صراحت کے ساتھ موجود ہے اس طور پر جملہ احادیث میں تطبیق باحسن وجوہ ہو جاتی ہے اس موقع پر اسی حدیث کے بعض طرق سے ہر دو قسم کی احادیث میں جمع و تطبیق کی صورت سامنے آگئی ورنہ اس روایت اور نصوص استماع و انصات کے تعارض کی وجہ سے بھی فعل کو قصد فعل کے معنی میں حمل کر کے تعارض کو دفع کیا جا سکتا تھا۔ محدثین نصوص متعارض ہونے کی صورت میں فعل کو قصد فعل پر محمول کر لیتے ہیں۔ حافظ ابن حجر فتح الباری میں فرماتے ہیں۔ حدیث اذا اتی اھلہ قال بسم اللہ کے بیان کرنے میں اُس حدیث کی تضعیف کی طرف اشارہ ہے جس سے خلا اور جماع کے وقت اللہ کے ذکر کی ممانعت ثابت ہوتی ہے لیکن بر تقدیر صحت وہ روایت اس باب کی حدیث کے منافی نہیں اس لئے کہ یہ حدیث ارادہ جماع پر محمول کر لی جائیگی۔

ایک وجہ ترجیح بوقت خطبہ تحیۃ المسجد کی ادائیگی سے خطبہ فوت ہوتا ہے اور خطبہ سننے سے تحیۃ المسجد فوت ہوتی ہے۔ شریعت کی نظر میں کونسے فعل کا ترک اھون ہے اور کس فعل کا چھوڑنا ترک موکد ہو۔ تحیۃ المسجد بالاتفاق مباح الترک ہے اس کے ترک پر کوئی وعید وارد نہیں اور خطبہ کا ترک تو بڑی بات ہے اس کے ساتھ بے توجہی برتنے پر بھی سخت ناراضگی کا اظہار کیا گیا ہے۔ پھر خطبہ فوت ہوتا ہے تو اس کا کوئی بدل نہیں۔ تحیۃ المسجد کی مکافات (قضاء) ممکن ہے اس لحاظ سے بھی تحیۃ المسجد کا اس وقت نہ پڑھنا ہی احوط ہے۔

دوسری وجہ ترجیح اواخر خطبہ میں آنے والے کے لئے مجوزین کی تجویز بھی تحیۃ المسجد نہ پڑھنے کی ہے (ملاحظہ ہو فتح الباری) یہ استثناء کسی نص کی وجہ سے نہیں کیا گیا بلکہ اس کی بنا تحیۃ المسجد پر تکبیر اولیٰ کی تفضیلت کا تصور ہے۔ سوال یہ ہے کہ خطبہ اور تکبیر اولیٰ میں کس کا درجہ بلند اور اہم ہے۔ اس کا اندازہ اس سے کیجئے کہ خطبہ میں

لے کتاب اللہ میں اس کے نظائر موجود ہیں (۱) حدود کے معاملہ میں مقصود بالذات ممانعت حدود سے تجاوز کی تھی اس کے لئے فرمایا گیا تلک حدود اللہ فلا تعتدوھا۔ یہ اللہ کی حدود ہیں ان سے تجاوز نہ کرو لیکن دوسرے موقع پر مقصود کی حفاظت اور اہمیت کے پیش نظر تجاوز عن الحدود کی ممانعت کی بجائے اُن کے قریب جانے کی ممانعت کی گئی "تلک حدود اللہ فلا تقربوھا" (۲) اللہ تعالیٰ اپنے خاص بندوں کے اوصاف میں فرماتا ہو (لا یزنون) وہ زنا نہیں کرتے ہیں اور زنا کی ممانعت کے موقع پر ممنوع کی شدت قباحت کے اظہار اور تاکید کے بطور فرمایا گیا (لا تقربوا الزنیٰ) زنا کے قریب نہ پھٹکنا۔

بے اعتنائی برتنے والے پر جس قدر عتاب وارد ہو تکبیر اولیٰ کے تارک پر بھی اس قدر ناراضگی ثابت نہیں ۔ پس جبکہ خطبہ سے کم درجہ کی چیز (تکبیر اولیٰ) کے فوت ہونے کے اندیشہ کی وجہ سے اس حدیث میں قیاساً تخصیص کی جاسکتی ہو تو اعلیٰ چیز (خطبہ) کے فوت ہونے کی وجہ سے بدرجۂ اولیٰ اس میں قیاساً تخصیص ہونی چاہیے بالخصوص جبکہ نصوص مخصصہ بھی ہوں ۔ تکبیر اولیٰ پر خطبہ کی افضلیت اس سے بھی ثابت ہوتی ہو کہ تکبیر نماز کا ایک مختصر جزء ہے جس کے بغیر بھی نماز صحیح ہو جاتی ہے اور خطبہ پوری نماز ایک شفعہ یعنی دو رکعت کا قائم مقام ہو ۔ حافظ بیہقی سنن کبریٰ میں فرماتے ہیں ۔

روینا ذلك عن عطاء بن ابی رباح وغیرہ	ہم نے عطاء بن رباح سعید بن جبیر وغیرہ سے روایت
وعن سعید بن جبیر کانت الجمعۃ اربعًا	کیا ہو کہ جمعہ کی چار رکعات تھیں ۔ دو رکعت کے قائم مقام
فجعلت الخطبۃ مکان الرکعتین ۔	خطبہ کو کر دیا گیا اور دو رکعت اصلی صورت پر رہیں

مولف کنز العمال متعدد کتب کے حوالہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول نقل کرتے ہیں انما جعلت الخطبۃ مکان الرکعتین یعنی جمعہ کی چار رکعات میں سے دو رکعت اصل صورت میں موجود ہیں اور دو رکعت کے قائم مقام خطبہ کو کر دیا گیا ۔

مجوزین کی جانب سے یہی دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں جو بعد تحقیق اُن کے لئے مفید نظر نہیں آتی ہیں ۔ ایک غور طلب امر یہ ہے کہ احادیث کے اس بے شمار ذخیرہ میں کوئی ایک واقعہ بھی ایسا موجود نہیں جس سے بالتصریح حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبہ میں مشغول ہونے کے وقت تحیۃ المسجد کی ادائیگی کا ثبوت ملتا ہو ۔ کسی ایسے مسئلہ کا جو عام طور سے پیش آنے والا نہ ہو نقول و روایات سے خالی ہونا قابل تعجب امر نہ تھا لیکن ایسے امر کا دعویٰ جو ہر ہفتہ مجمع عام میں پیش آتا ہو اس کا اس طرح سے ثبوت سے خالی ہونا ہی مخالف پہلو کو روشن کرتا ہو مزید براں اس کے برخلاف زمانۂ نبوی کے متعدد واقعات ہیں جن میں خطبہ کے وقت آنیوالے کو نماز کا حکم نہیں کیا گیا ذیل میں سات واقعات درج کئے جاتے ہیں ۔ مقدم الذکر واقعہ امام طحاوی رحمۃ اللہ کا پیش فرمودہ ہو اور درمیان کے تین واقعات حضرت استاذ شیخ الاسلام مولانا محمد انور شاہ رحمۃ اللہ کے بیان فرمودہ ہیں اور آخر کے تین واقعات راقم الحروف کی جستجو کا نتیجہ ہیں ۔

(۱) عن ابی الزاھریۃ قال کنا مع	ابو زاہریہ سے روایت ہو انھوں نے کہا ہم عبد اللہ

عبد اللہ بن بسر جاء رجل یتخطی رقاب الناس فقال عبد اللہ بن بسر جاء رجل یتخطی رقاب الناس والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یخطب فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اجلس فقد اٰذیت۔ رواہ الطحاوی وابوداؤد والنسائی وابن ماجہ وغیرھم۔ [1]

بن بسر (صحابی) کے پاس تھے کہ ایک شخص لوگوں کی گردنوں کو پھاندتا ہوا آیا اس پر عبد اللہ بن بسر نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبہ کے وقت کوئی شخص لوگوں کی گردنوں کو پھاندتا ہوا آیا تھا تو آنحضرت صلعم نے (اسکو) فرمایا بیٹھ جاؤ تم نے (لوگوں کو) تکلیف دی (طحاوی، ابوداؤد و نسائی ابن ماجہ وغیرہ نے اس کو روایت کیا ہے۔

---

[1] اس واقعہ کے متعلق حافظ ابن حجرؒ کے اعتراضات مع جوابات درج ذیل ہیں (اعتراض ۱) قصہ سلیکؓ اور اس واقعہ میں اس طرح سے تطبیق ہوسکتی ہے کہ حکم جلوس مشروط یا دا ئیگی نماز مراد لیا جائے (جواب ۱) یہ مراد لینا حدیث میں تصرف محض ہے افصح العرب والعجم کا کلام اس قسم کی منطقی آلودگیوں سے منزہ ہے نیز سابقاً یہ ثابت کیا جاچکا ہے کہ خطبہ کے وقت بیٹھ جانے کے حکم کا مطلب نماز کی ممانعت کا ہوتا ہے پھر اس امر سے نہی کیسے مراد لی جاسکتی ہے (اعتراض ۲) یہ بھی احتمال ہے کہ یہ واقعہ تحیۃ المسجد کی مشروعیت سے قبل کا ہو (جواب ۲) حافظؒ (اپنے طرز کے موافق) اس صورت میں نسخ انصات کے مدعی ہوئے اور نسخ احتمال سے ثابت نہیں ہوتا ہو (اعتراض ۳) بیان جواز کے لئے نماز کا حکم نہ فرمایا گیا ہو (جواب ۳) کاش کہ اپنے اس ادعا کو شارع علیہ السّلام کے الفاظ سے ثابت فرمادیا جاتا پھر جبکہ اس کے علاوہ بھی متعدد واقعات ہیں تو اس احتمال غیر ثابت پر کہاں تک ھلم جرا کا منتر پڑھا جائے گا۔

(اعتراض ۴) آخر خطبہ میں آنا ہوا اور آنحضرتؐ نے تنگی وقت کی وجہ سے نماز کا حکم نہ فرمایا (جواب ۴) یہ رجم بالغیب ہے اور مجوزین کے پاس اس صورت کے استثنار کی کوئی دلیل نہیں (اعتراض ۵) ممکن ہے کہ یہ شخص موخر مسجد میں نماز پڑھ کر پھر آگے بڑھتے ہوں (جواب ۵) یہ تیا سی تیر ہے جس کا الفاظ روایت سے کوئی ثبوت نہیں ہے جبکہ اس واقعہ کی کسی روایت کے الفاظ سے اشارۃً بھی ان امور کا ثبوت نہیں ہو تو حافظ رحمہ اللہ کی یہ احتمال سازی ہرگز مثبت نہیں ہو سکتی۔ تعجب ہو حافظؒ قصہ سلیکؓ میں تو تصریحات کی بھی پرواہ نہیں کرتے مگر اس روایت میں ایسے احتمالات نکالتے ہیں جن پر نہ کوئی قرینہ دال ہو اور نہ سیاق ہی ان کو قبول کرتا ہے۔ مدار نقل، ثبوت پر ہے نہ احتمالات پر پھر احتمالات بھی عاری عن القرائن۔ خوب فرمایا حافظ عینی رحمۃ اللہ نے۔ والاحتمال اذا کان ناشئ عن غیر دلیل فھو لغو لا یعتد بہ (عمدۃ القاری)

اس حدیث سے ملحق دوسرے اور تیسرے واقعہ میں خطبہ کے وقت آنے والے شخص کا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کے دروازہ سے داخل مسجد ہونے اور آپ کے سامنے کھڑے ہوکر دو جمعوں میں بارش سے متعلق دعا کی درخواست کا جس سیاق والفاظ کے ساتھ تذکرہ ہے وہ حافظؒ کے اس (پانچویں) احتمال کے خلاف بالکل ہی حجت قاطع ہے۔

خطبہ کے وقت آنے والے کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ جانے کا حکم فرمایا لیکن تحیۃ المسجد کی ادائیگی کے لئے نہیں فرمایا۔

(۲) ان رجلاً دخل المسجد یوم الجمعۃ من باب کان وجاہ المنبر ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائماً یخطب فاستقبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائماً فقال هلکت الاموال وانقطعت السبل فادع اللہ ان یغیثنا قال فرفع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدیہ فقال اللھم اسقنا اللھم اسقنا اللھم اسقنا (رواہ الشیخان وغیرھما)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کے دن کھڑے ہوئے خطبہ فرما رہے تھے کہ ایک شخص منبر کے سامنے والے دروازہ سے داخل (مسجد) ہوئے اور آپ کے سامنے کھڑے ہو کر عرض کرنے لگے یا رسول اللہ (بارش نہ ہونے کی وجہ سے) تمام نقصانات ہو گئے سفر بند ہو گئے۔ اللہ سے دعا کیجئے کہ وہ ہمارے لئے بارش کو حکم فرمائے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں ہاتھ اٹھا کر تین مرتبہ فرمایا اے اللہ ہمکو سیراب فرما (بخاری ومسلم وغیرھما)

یہ شخص عین خطبہ کے وقت منبر کے سامنے کے دروازہ سے داخل ہو کر آپ کے سامنے کھڑے ہو کر بارش کے لئے طالب دعا ہوئے آپ ان کی درخواست پر بارش کے لئے دعا فرماتے ہیں لیکن ان کو نماز کا حکم نہیں فرماتے ہیں۔

(۳) (فی الحدیث السابق) ثم دخل رجل من ذالک الباب فی الجمعۃ المقبلۃ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائماً یخطب فاستقبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائماً فقال یارسول اللہ هلکت الاموال وانقطعت السبل فادع اللہ ان یمسکھا قال فرفع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدیہ ثم قال اللھم حوالینا ولا علینا (رواہ الشیخان وغیرھما)

(گذشتہ حدیث ہی میں ہے) آئندہ جمعہ پھر اسی دروازہ سے وہ شخص آئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے خطبہ فرما رہے تھے آپ کے سامنے کھڑے ہو کر عرض کرنے لگے۔ یا رسول اللہ اب کثرت بارش سے، تمام نقصانات ہو گئے، راستے بند ہو گئے۔ اللہ سے بارش کے رکنے کی دعا فرمائیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ اٹھا کر دعا فرمائی اے اللہ ہمارے اطراف میں برسا ہم پر مت برسا۔ بخاری ومسلم وغیرہما نے اس کو روایت کیا ہے۔

اس جمعہ میں بھی یہ شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبہ کے وقت آپکے سامنے کے دروازہ سے داخل ہوئے آنحضرتؐ نے انکی درخواست پر بارش رکنے کی دعا فرمائی لیکن ان کو تحیۃ المسجد کے لئے نہیں فرمایا۔

(۴) عن جابرؓ قال لما استوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی المنبر یوم الجمعۃ فقال

جابر رضی اللہ عنہ، سے روایت ہے انھوں نے کہا جمعہ کے دن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب منبر پر تشریف فرما ہوئے تو (لوگوں سے)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجلسوا فسمع ذلك ابن مسعود فجلس علی باب المسجد فرأہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال تعال یا عبد اللہ بن مسعود - رواہ ابو داؤد وابن ابی شیبۃ والبیہقی والحاکم

فرمایا بیٹھ جاؤ۔ اس کو ابن مسعودؓ نے سُنا (اور وہ اس وقت مسجد کے دروازہ پر تھے) تو وہ دروازہ پر ہی بیٹھ گئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو (دروازہ پر بیٹھا ہوا) دیکھ کر فرمایا اے عبد اللہ بن مسعود تم (آگے) آجاؤ۔ اس کو ابو داؤد، بیہقی، ابو بکر بن شیبہ اور حاکم نے روایت کیا ہے

اس واقعہ میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو دروازہ پر بیٹھے ہوئے دیکھکر بُلالیا لیکن بحالت خطبہ تحیۃ المسجد کے لئے نہیں فرمایا۔

(۵) عن الزھری عن عبد الرحمٰن بن عبد اللہ بن کعب ان الرھط الذی بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی ابن ابی الحقیق لیقتلوہ فقتلوہ وقدموا علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو قائم علی المنبر یوم الجمعۃ فقال لھم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین رأھم افلحت الوجوہ فقالوا افلح وجھك یا رسول اللہ قال اقتلتموہ قالوا نعم فدعا بالسیف الذی قتل بہ وھو قائم علی المنبر فسلہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجل ھذا طعامہ فی ذباب السیف (سنن بیہقی)

زہری رحمہ اللہ عبد الرحمٰن بن عبد اللہ بن کعب سے روایت کرتے ہیں جس جماعت کو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے (دشمن اسلام) ابن ابی الحقیق کے قتل کے لئے روانہ فرمایا تھا وہ بعد از قتل واپس ہوئے تو اس وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر کھڑے ہوئے تھے جمعہ کا دن تھا آپ نے ان کو دیکھ کر فرمایا کامیاب چہرے ہیں وہ لوگ نے عرض کیا آپ کا ہی چہرۂ انور فائز المرام ہے یا رسول اللہ۔ فرمایا کیا اس کو قتل کر دیا عرض کیا بیشک جس تلوار کے ذریعہ دشمن قتل کیا گیا تھا پھر اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منگایا اور منبر پر کھڑے کھڑے ہی نیام میں سے اس کو نکالا اور فرمایا بیشک یہ تلوار کی دھار پر اس کی خوراک ہے (سنن بیہقی)

اس موقع پر بھی خطبہ کے وقت آنے والوں کو تحیۃ المسجد کی ادائیگی کا حکم مرحمت نہیں فرمایا گیا۔

ان پانچوں واقعات میں خطبۂ جمعہ کی تصریح ہو۔ ذیل کی دو روایتوں میں اس کی تصریح نہیں مگر بظاہر یہ بھی خطبات جمعہ کے ہی واقعات ہیں۔ امام مسلم حافظ ابو بکر بیہقی محدث حاکم (رحمہم اللہ)

ان ہر دو روایات کو ابواب الجمعہ میں ہی لاتے ہیں ۔ بالفرض یہ دونوں واقعات خطبات جمعہ کے نہ ہوں تب بھی اُن سے مسئلہ زیر بحث پر استدلال درست ہو ۔ جب غیر جمعہ کے خطبات میں نماز کا حکم نہ فرمایا گیا تو پھر افضل الخطب (خطبہ جمعہ) استماع و انصات کا بدرجۂ اولیٰ مستحق ہو ۔

(۶) حدثنی قیس عن ابیہ انہٗ جاء و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخطب فقام فی الشمس فامر بہ فتحول الی الظل ۔ (رواہ احمد والبیہقی)

قیس اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ وہ آئے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ فرما رہے تھے ۔ وہ دھوپ ہی میں کھڑے ہو گئے پس آنحضرت ؐ نے ان کو (دھوپ سے بچنے کے لئے) فرمایا تو وہ سایہ میں ہو گئے ۔ امام احمد نے اپنے مسند اور بیہقی نے سنن کبریٰ میں اس کو روایت کیا ہے ۔

اس موقع پر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ کے وقت آنے والے کو دھوپ سے بچنے کے لئے تو فرمایا لیکن ان کو تحیۃ المسجد کی ادائیگی کا حکم نہیں فرمایا ۔

(۷) قال ابو رفاعۃ انتھیت الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو یخطب قال فقلت یا رسول اللہ رجل غریب یسئل عن دینہ لا یدری ما دینہ قال فاقبل علیّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وترک خطبتہ حتی انتھیٰ الیّ فاتی بکرسی حسبت قوائمہ حدیدًا قال فقعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وجعل یعلمنی مما علمہ اللہ ثم اتی خطبتہ فاتم آخرہ ۔ رواہ مسلم فی الصحیح والبیہقی فی سننہ الکبریٰ والحاکم فی المستدرک (ابواب الجمعہ)

ابو رفاعہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہونچا اور آپ خطبہ فرما رہے تھے میں نے اپنے متعلق عرض کیا کہ پردیسی حاضر ہوا ہو جو اپنے دین کی باتیں پوچھنا چاہتا ہو دین سے ناواقف ہو پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ چھوڑ کر میری طرف متوجہ ہو گئے اور میرے پاس تک پہونچ گئے اور کرسی لائی گئی جس کے پائے میرے خیال میں لوہے کے تھے ۔ آنحضرت ؐ اس پر تشریف فرما ہوئے اور مجھ کو آپ اللہ کی سکھائی ہوئی دین کی باتوں کو سکھاتے رہے اس کے بعد آپ خطبہ کی طرف متوجہ ہوئے اور اس کو پورا فرمایا ۔ اس حدیث کو امام مسلم نے اپنی جامع صحیح میں اور حافظ ابوبکر بیہقی نے سنن کبریٰ میں اور محدث

اس واقعہ میں بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ کے وقت آنے والے کو تحیۃ المسجد کی ادائیگی کا حکم نہیں فرمایا ۔

یہ واقعات حیات نبوی میں مختلف مواقع پر پیش آئے ان کو خصوصیت سے کوئی واسطہ نہیں اور انہی کے اقتضاء کے موافق جمہور صحابہ و تابعین کا مسلک ہو ۔ وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین ۔

تلمیحاتِ اقبال کا ایک جائزہ

ڈاکٹر اکبر حسین قریشی۔ گورنمنٹ کالج۔ لائلپور۔

اقبال کی شاعری ایک پیغام ہے۔ یہ پیغام جمود و تعطل کا نہیں، حرکت و عمل کا ہے۔ اقبال نے جس ماحول میں آنکھیں کھولیں، جس فضا میں پرورش پائی اور جن حالات سے دوچار ہوئے وہ کچھ ایسے تھے جن میں عجمی تصورات اور غیر اسلامی اقدار کی کارفرمائی تھی۔ اقبال نے یہ محسوس کیا کہ اگر مسلم قوم کو دنیا میں سربلند ہو کر رہنا ہے تو اسے اسلامی اقدار کو اپنانا ہوگا، کیونکہ اسلامی اقدار بذاتِ خود انقلاب آفریں ہیں۔ اقبال کا اس پر ایمان تھا کہ مسلمان امامت کے لئے پیدا ہوا ہے اور یہ امامت اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ وہ خود اسلامی زندگی کو اپنی زندگی کا نصب العین بنالے۔ اقبال نے اس نصب العین کو اپنانے میں جو رکاوٹیں تھیں ان کو اپنی شاعری کے زور سے دور کرنے کی کوشش کی اور وہ اس میں بڑی حد تک کامیاب ہوئے اقبال کے نزدیک وہ رکاوٹیں اپنی روایات سے بیگانگی اور عجمی تصورات میں محصور ہونا تھا۔ حالات یہ تھے کہ ہندوستان کا مسلمان کئی سو برس سے ذہنی اور عملی حیثیت سے پست ہو چکا تھا اور انگریزی غلامی نے اس کے اندر جو صلاحیتیں باقی تھیں انھیں بھی ختم کر دیا تھا۔ غدر کے بعد ہی سے چند حساس مسلمان رہنماؤں کو یہ خیال پیدا ہوا کہ زندگی کی تگ و دو میں مسلمان کو متمدن ترین قوموں کی سطح پر لاکر کھڑا کر دیا جائے لیکن وہ رہنما خود اس حکمراں تمدن سے مرعوب تھے۔ اسلام کا صحیح نصب العین ان رہنماؤں کی نظر سے اوجھل تھا۔ ان حالات میں اقبال پیدا ہوئے۔ اقبال نے دین کا حرکی تصور لے کر اور دین کی غیر متبدل اقدار و تصورات کو بنیاد مان کر ہر معاصر تمدن کے صالح اجزاء کو اس میں سمونے کی کوشش کی تاکہ ہندی مسلمان اپنے دین کے بنیادی تصورات پر قائم رہتے ہوئے اور زمانے کے جدید تقاضوں کو بھی

پیشِ نظر رکھ کر اپنا فرضِ منصبی ادا کرنے کا اہل ہو سکے۔

اقبالؔ کے پیغام کو اگر ہم اختصار کے ساتھ بیان کرنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ وہ اسلام اور قرآن کی طرف پھر رجوع کرنے کی دعوت ہے۔ مسلمانوں میں عام طور پر دین کا تصور نہایت محدود تھا۔ ان کے نزدیک دین چند عجمی عقائد اور چند رسموں کے مجموعے کا نام رہ گیا تھا۔ اقبالؔ نے ان تمام پردوں کو جو کہ امتدادِ زمانہ کے باعث قرآن اور اسلام پر پڑ چکے تھے چاک کر کے قرآن اور اسلام کو اس روشنی میں دیکھا جس سے اُن کا اصلی مفہوم متعین ہو سکتا ہے اور اس سے پتہ چلتا ہے کہ انسان اور خدا کا صحیح مقام کیا ہے اور انسان اپنا حقیقی مقام کس طرح حاصل کر سکتا ہے۔ اقبالؔ کی رائے میں اس کا حصول خودی کے ذریعہ ممکن ہے۔ ان کے نزدیک صاحبِ خودی زمان و مکان کی قیود سے بالاتر ہے۔ جس شخص کی خودی کمال کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے وہ تسخیرِ فطرت کر لیتا ہے اور جب فطرت پر اس کا تصرف ہو جاتا ہے تو وہ کائنات کی تمام اشیاء پر قابض و متصرف ہو کر نائبِ حق بن جاتا ہے۔ اقبالؔ نے انسان کا منصبِ جلیل یہ متعین کیا ہے کہ وہ اس کائنات میں اللہ تعالےٰ کا نائب ہو۔

اقبالؔ کو جہاں کہیں اس منصبِ جلیل کی تائید جزوی یا کلی طور ملی ہے اسے قبول کر لیا ہے۔ مثلاً جب وہ اطالیہ کے آمرِ مطلق مسولینی پر نظم کہتے ہیں تو اس سے غرض مسولینی کے عقائد یا اس کی حکمتِ عملی کی تعریف نہیں بلکہ اس کی ندرتِ فکر و عمل کی خوبی کو اُجاگر کرنا ہے اور چونکہ ندرتِ فکر و عمل ایک اسلامی قدر ہے اس لئے اقبالؔ کو اس میں ایک اسلامی قدر کا احیاء نظر آتا ہے اور اسی لئے وہ مسولینی کی زندگی کے اس پہلو کو سراہتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اور جب یہی مسولینی ابی سینیا پر حملہ کرتا ہے تو اقبالؔ اس کی نہایت شدومد سے مذمت کرتے ہیں۔ گویا تعریف مسولینی کی نہیں بلکہ اس کے کسی خاص وصف کی ہے۔ اسی طرح ابتدا میں اقبالؔ کو مصطفےٰ کمال سے بڑی عقیدت تھی۔ چنانچہ اُنھوں نے مصطفےٰ کمال کی فتوحات سے متاثر ہو کر اپنی غیر فانی نظم "طلوعِ اسلام" قوم کے سامنے پیش کی۔ گویا انھیں اسلام اور اسلامی اقدار کا احیا مصطفےٰ کمال کی ذات میں معلوم ہوتا تھا۔ لیکن جب یہی مصطفےٰ کمال فرنگی افکار اور تہذیب و تمدن سے مرعوب ہو کر ترکی کو مغربیت سے قریب تر لا کر اصلاح کا بیڑا اٹھاتا ہو تو اقبالؔ زوردار الفاظ میں اس کی تردید کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک مصطفےٰ کمال کی اس اصلاح سے

اسلام کو نقصان پہونچ رہا تھا۔ اسی طرح وہ اٹلی کے مشہور سیاست داں اور ادیب میکیاولی اور یونان کے مشہور ترین فلسفی افلاطون کی مذمت کرتے ہیں کیونکہ میکیاولی نے اپنی تصنیف "کتاب الملوک" میں مذہب کو سیاست سے ایک الگ چیز قرار دیا ہے اور اسلامی نقطۂ نظر سے سیاست کو مذہب سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ افلاطون کے فلسفے سے جد وجہد، تگ ودو اور عمل کے فلسفے کو ضعف پہونچتا ہے اس لئے وہ افلاطون کے اس نظریئے کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتے ہیں کیونکہ عمل کو اسلامی زندگی میں بڑی اہمیت حاصل ہو۔ دنیا کی جس شخصیت کو اقبال نے سراہا ہے یا جس کی مذمت کی ہے ہر جگہ ایک ہی نقطۂ نظر کارفرما نظر آتا ہو اور وہ ہے اسلامی اقدار کا احیا۔ اگر وہ دنیا کی بڑی بڑی تحریکوں سے متاثر ہوتے ہیں تب بھی اسی لئے کہ وہ چاہتے ہیں کہ دنیائے اسلام میں بھی اسی طرح کا انقلاب رونما ہو جو فاسد مادے کو ختم اور صالح عناصر کو پیدا کرے جس طرح انقلابات کی بدولت دوسرے ممالک میں ہوتا رہا ہے۔

اقبال کے یہاں مشرق ومغرب کے چوٹی کے حکمار کا ذکر ملتا ہو۔ مغربی حکمار کی عقلیت انھیں پسند آتی ہو اور وہ اس کو قبول کر لیتے ہیں کسی کے یہاں انھیں اصولِ ارتقا ملتا ہو اور کسی کے یہاں اشیار کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنے کی دعوت۔ وہ دعوت جس سے دینِ فطرت کو بھی عقل کی کسوٹی پر پرکھا جا سکتا ہو۔ اقبال چونکہ اسلام کو ایک ابدی مذہب مانتے ہیں۔ اس لئے اُن کے نزدیک اس میں وہ صفات ہونی چاہئیں جنھیں ہم عقلی طور پر دنیا کے سامنے پیش کر کے تسلیم کرا سکیں دوسری طرف وہ مشرقی حکمار کا اتباع کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اتباع اس لحاظ سے کہ انھیں ان کے یہاں بعض اسلامی اقدار کی توضیح وتشریح مل جاتی ہے جس میں کچھ اور اضافے کے ساتھ عہدِ جدید کے تقاضوں کو پورا کیا جا سکتا ہو اور اس طرح موجودہ زمانہ کے اس ذہن کو مطمئن کیا جا سکتا ہے جو ہر وقت تشکک کا شکار رہتا ہے۔

اقبال کا نقطۂ نظر حکیمانہ کی بجائے "عارفانہ اور صوفیانہ" معلوم ہوتا ہے۔ اسی لئے آیات واحادیث زیادہ تر وہ ہیں جو صوفیہ کے یہاں بالخصوص مولانا روم کے یہاں ملتی ہیں۔ قرآن اور احادیث کی تلمیحات اگر بیک وقت رومی اور اقبال دونوں کے سامنے رہیں تو یہ چیز واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال نے قرآن اور حدیث سے وہی کچھ لیا ہے جو خود رومی نے پسند کیا ہے۔ گویا اقبال نے تقریباً ان ہی آیات اور احادیث کو انتخاب کیا ہے

جو رومیؔ کے یہاں پائی جاتی ہیں۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ قرآن اور حدیث کا مطالعہ براہ راست نہیں کیا گیا بلکہ رومیؔ کے توسط سے کیا گیا ہے۔ نہ صرف قرآن اور حدیث کے بارے میں یہ بات کہی جا سکتی ہے بلکہ اکثر اقوال کے بارے میں بھی جن کا ماخذ صوفیہ کے یہاں بتایا گیا ہے۔ اُن کی بابت بھی یہی کہا جا سکتا ہے کہ وہ بھی رومیؔ کے یہاں سے لئے گئے ہیں۔ مثلاً لاموجود الا اللہ وغیرہ وغیرہ۔ جو مقولہ اقبالؔ نے امام شافعی کا بتایا ہے۔ یعنی اَلْوَقْتُ سَیْفٌ وہ بھی ہمیں رومیؔ کے یہاں مل جاتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ اسلامی تاریخ کے واقعات بھی جو اقبالؔ نے اپنے بیان پیش کئے ہیں وہ بھی زیادہ تر ہمیں رومیؔ کے یہاں مل جاتے ہیں۔ مثلاً اقبالؔ نے اسرارِ خودی میں حضرت عمرؓ کا ایک واقعہ اس طرح بیان کیا ہے۔

خود فرود آ از شتر مثلِ عمر　　　الحذر از منتِ غیر الحذر

یہ واقعہ ہمیں رومیؔ کے یہاں اس طرح ملتا ہے۔

تازیانہ از کفش افتاد راست　　　خود فرود آمد زکس چیزے نخواست (دفتر ششم)

رومیؔ نے مذکورہ بالا شعر میں ایک صحابی کا واقعہ بیان کیا ہے لیکن اقبالؔ نے غالباً ضرورتِ شعری کی وجہ سے یہاں حضرت عمرؓ کا نام بھی درج کر دیا ہے اگرچہ یہ واقعہ حضرت عمرؓ کا نہیں ہے۔

ہمارے اس دعوے کی تائید کہ اقبالؔ نے قرآن اور حدیث کا مطالعہ براہ راست نہیں کیا بلکہ رومیؔ کے توسط سے کیا ہے۔ مندرجہ ذیل مثالوں سے ہو سکتی ہے۔ پہلے چند شعر تلمیحاتِ قرآن کے سلسلہ میں پیش کئے جاتے ہیں۔

(۱) گفت قاضی فی القصاص آمد حیات　　　زندگی گیرد بایں قانون ثبات　(رموزِ بیخودی ص ۱۲۴)

گر نخوانی در قصاص او بر جناست　　　تا نہ گفتی فی القصاص آمد حیات

(رومی۔ دفتر اوّل ص ۲۲۲۔ مطبوعہ نولکشور۔ لکھنؤ)

اقبالؔ کے پہلے اور رومیؔ کے دوسرے مصرع میں الفاظ کی تکرار قابلِ توجہ ہے۔

(۲) قصۂ دار و رسن بازیِ طفلانۂ دل　　　التجائے اَرِنِی سرخیِ افسانۂ دل　(بانگ درا ص ۴۵)

جملہ کف ہا در دعا افراختہ　　　نعرۂ اَرِنِی بہم در ساختہ　(رومی۔ دفتر ششم ص ۱۶۰)

اقبالؔ کے مصرع ثانی کی تلمیح رومیؔ کے مصرع ثانی میں موجود ہے۔

(۳) "کشتیٔ مسکین" و "جانِ پاک" و "دیوارِ یتیم" علمِ موسیٰ بھی ہے تیرے سامنے حیرت فروش (بانگ درا ص ۳۵۸)

چوں مناسب ہائے احوالِ خضر عقلِ موسیٰ بود در دیدش کدر (دفتر دوم ص ۲۲۱)

اقبال کا قرآنی اشارہ رومی کے مندرجہ بالا شعر میں مل جاتا ہے۔

(۴) قلب را از صبغۃ اللہ رنگ دہ عشق را ناموس و نام و ننگ دہ (اسرار خودی ص ۴۹)

صبغۃ اللہ نام آں رنگِ لطیف لعنۃ اللہ بوی ایں رنگِ کثیف (دفتر اول ص ۱۰)

یہاں نہ صرف قرآنی تلمیح مشترک ہے بلکہ لفظ رنگ بھی اقبال و رومی دونوں کے یہاں موجود ہے۔

(۵) در کفِ مسلم مثالِ خنجر است قاتلِ فحشا و بغی منکر است (اسرار خودی ص ۷۴)

جوششِ افزونیٔ زر در زکوٰۃ عصمت از فحشا و منکر در صلوٰۃ (دفتر ششم ص ۴۳۲)

اقبال کی قرآنی تلمیح نماز کی طرف ہے۔ رومی کے شعر میں لفظ صلوٰۃ پہلے ہی سے موجود ہے۔

(۶) مرگ را ساماں ز قطعِ آرزوست زندگانی محکم از لاتقنطوا است (رموز بیخودی ص ۱۰۸)

ور شود آں دیر ہیں زنہار تو در دِ خود کن دمبدم لاتقنطوا (دفتر ششم ص ۱۲۷)

لاتقنطوا دونوں شعروں میں موجود ہے۔

(۷) درگذر مثلِ کلیم از رودِ نیل سوئے آتش گامزن مثلِ خلیل (جاوید نامہ ص ۹۳)

من نیم فرعون کایم سوئے نیل سوئے آتش میروم ہمچو خلیل (دفتر پنجم ص ۳۱)

اقبال کے یہاں شعر کے پہلے اور دوسرے مصرع میں قرآنی واقعات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ وہ رومی کے یہاں بھی مذکور ہیں۔ نہ صرف تلمیح مشترک ہو بلکہ اقبال اور رومی کے یہاں آخری الفاظ بھی یکساں ہیں۔

(۸) بندۂ مومن امیں حق مالک است غیرِ حق ہر شئے کہ بینی ہالک است (جاوید نامہ ص ۹۰)

می نماند در جہاں یک تار مو کُلُّ شَیٍٔ ہالک الا وجہہٗ (دفتر چہارم ص ۲۱۱)

اقبال نے مصرع ثانی میں جس قرآنی تلمیح کی طرف اشارہ کیا ہے وہ رومی کے مصرع ثانی میں موجود ہے۔

(۹) مدعا پیدا نہ گردد زیں دو بیت تا نہ بینی از مقامِ "مارمیت" (جاوید نامہ ص ۱۵۰)

مارمیت اذ رمیت راست داں ہرچہ دارد جاں بود از جانِ جاں (دفتر دوم ص ۱۶۲)

اقبالؔ کے بار میت کا ماخذ رومیؔ کے مصرع اولیٰ میں موجود ہے۔

(۱۰) ہر دو از ذوقِ ستم گردوں فزوں ۔ دردِ من یا لیتَ قومی یعلموں (جاوید نامہ ۱۶۹)

گفت ہر برگ و شگوفہ آں غصوں ۔ دمبدم یا لیت قومی یعلموں (دفتر سوم ص ۱۳۸)

دونوں شعروں کے مصرع ثانی کے آخری الفاظ کی تکرار قابلِ غور ہو۔

(۱۱) آب و نانِ ماست از یک مائدہ ۔ دودۂ آدم "کنفسٍ وّاحدہ" (جاوید نامہ ص ۵۰)

روح انسانی کنفسٍ واحد است ۔ روحِ حیوانی سفالی جامد است (دفتر دوم ص ۱۴)

اقبالؔ اور رومیؔ کے یہاں کنفس واحد کی تلمیح مشترک ہے۔

(۱۲) حکمِ حق ہے لیس للانسان الا ما سعیٰ ۔ کھائے کیوں مزدور کی محنت کا پھل سرمایہ دار (بانگ درا ص ۳۳۵)

چوں بکرد انکار فروش ہمت را ۔ لیس للانسان الا ما سعیٰ (دفتر چہارم ص ۱۸۶)

دونوں شعروں میں ایک ہی بات دہرائی گئی ہے۔

(۱۳) از شریعت احسن التقویم شو ۔ وارثِ ایمانِ ابراہیم شو (پس چہ باید کرد ص ۴۰)

احسن التقویم از فکرت بروں ۔ احسن التقویم عرش از دل فزدں (دفتر ششم ص ۶۹)

اقبالؔ کے احسن التقویم کا ماخذ رومیؔ کے یہاں موجود ہے۔

(۱۴) چوں کلیمے سوئے فرعونے رود ۔ قلب او از لاتخف محکم شود (رموز بیخودی ص ۱۰۹)

نے ز دریا ترس و نے از موجِ کف ۔ چوں شنیدی تو خطابِ لاتخف (دفتر سوم ص ۳۴)

دونوں شعروں کا نہ صرف ماخذ ایک ہو بلکہ بات بھی ایک ہی کہی گئی ہے۔

(۱۵) جوئے اشک از چشم بیخوابش چکید ۔ تا پیام طَہِّرا بیتی شنید (رموز بیخودی ص ۱۱۵)

طَہِّرا بیتی بیانِ پاکی است ۔ گنج نور است از طلسمش خاکی است (دفتر اول ص ۴۳)

پیام اور بیان کے ساتھ طہرا بیتی کی تکرار اقبالؔ اور رومیؔ دونوں کے یہاں موجود ہو۔

(۱۶) علمِ اسما اعتبارِ آدم است ۔ حکمتِ اشیاء حصارِ آدم است (رموز بیخودی ص ۱۶۸)

بوالبشر کو عَلَّمَ الْاَسْمَاء بگ است ۔ صد ہزاراں علمش اندر ہر رگ است (دفتر اول ص ۱۱۰)

اقبالؔ اور رومیؔ کے یہاں ایک ہی بات کہی گئی ہے۔

(۱۷) چوں زبندِ آفل ابراہیم رست — درمیانِ شعلہ با نیکو نشست (اسرارِ خودی ص ۷۶)

اندریں دادی مرو بے ایں دلیل — لا اُحِبُّ الْاٰفِلِیْن گو چوں خلیل (دفترِ اول ص ۴۳)

اقبالؔ کے شعر کا ماخذ رومیؔ کے شعر میں مل جاتا ہے۔

(۱۸) پنجۂ او پنجۂ حق می شود — ماہ از انگشتِ او شق می شود (اسرارِ خودی ص ۲۷)

گر ترا اشکال آید در نظر — پس تو شک داری در انشق القمر (دفترِ اول ص ۹۸)

اقبالؔ نے مصرعِ ثانی میں معجزۂ شق القمر کی طرف اشارہ کیا ہے جو رومیؔ کے یہاں موجود ہے۔

(۱۹) خرقۂ آں "برزخ لا یبغیان" — دیدمش در نکتۂ "لی خرقتان" (مسافر ص ۳۱)

بحرِ تلخ و بحرِ شیریں ہم عناں — درمیانش برزخٌ لا یبغیان (دفترِ اول ص ۳)

اقبالؔ کی قرآنی ترکیب "لا یبغیان" رومیؔ کے ہاں موجود ہے۔

(۲۰) راز ہا بر مردِ مومن باز گوئے — شرحِ رمز "کل یوم" باز گوئے (جاوید نامہ ص ۸۵)

بہرِ ایں فرمود رحمٰن اے پسر — کل یوم ہو فی شان اے پسر (دفترِ اول ص ۱۵۷)

اقبالؔ کی قرآنی ترکیب "کل یوم" رومیؔ کے مصرعِ ثانی میں مل جاتی ہے۔

یہ تو تھے چند شعر رومیؔ کے اقبالؔ کی تلمیحاتِ قرآن کے سلسلہ میں۔ اب اقبالؔ کی تلمیحاتِ حدیث کے لئے چند شعر رومیؔ کے ملاحظہ ہوں۔

(۱) تا کجا در روز و شب باشی اسیر — رمزِ وقت از لی مع اللہ یاد گیر (اسرارِ خودی ص ۸۱)

لی مع اللہ وقت بود آں دم مرا — لا یسع فیہ نبیٌ مجتبےٰ (دفترِ چہارم ص ۲۱۷)

اقبالؔ کی تلمیح رومیؔ کے یہاں موجود ہے۔

(۲) گفتمش بگذر ز آئینِ فراق — ابغض الاشیاء عندی الطلاق (جاوید نامہ ص ۱۵۹)

تا توانی پا منہ اندر فراق — ابغض الاشیاء عندی الطلاق (دفترِ دوم ص ۱۱۸)

اقبالؔ کے مصرعِ ثانی کی تلمیح رومیؔ کے یہاں مل جاتی ہو۔ رومیؔ اور اقبالؔ کے مصرعِ اولیٰ کے آخری الفاظ

قابلِ غور ہیں۔

(۳) آہ یورپ زیں مقام آگاہ نیست — چشمِ او ینظر بنور اللہ نیست (پس چہ باید کرد ص ۳۷)

آنکہ او ینظر بنور اللہ بود — ہم ز مرغ و ہم ز مو آگہ بود (دفتر ششم ص ۷۸)

اقبال کا مصرع ثانی اور رومی کا مصرع اولیٰ کتنا ملتا جلتا ہے۔

(۴) گفت با اُمت "ز دنیائے شما — دوست دارم طاعت و طیب نسا" (رموز بیخودی ص ۱۳۰)

بہر ایں بو گفت احمد در عظات — دائما قرۃ عینی فی الصلاۃ (دفتر دوم ص ۲۲۰)

اقبال نے جس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے وہ رومی کے یہاں موجود ہے۔

(۵) آب و گل تیری حرارت سے جہانِ سوز و ساز — ابلہِ جنت تری تعلیم سے دانائے کار (ارمغان حجاز ص ۲۲۰)

بیشتر اصحابِ جنت ابلہ اند — تا ز شرِ فیلسوفی می رہند (دفتر ششم ص ۱۵۶)

اقبال نے ابلہِ جنت کی ترکیب استعمال کر کے جس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے وہ رومی کے اس شعر سے ماخوذ ہے۔

(۶) آنکہ خاشاکِ بتاں از کعبہ رُفت — مردِ کاسب را حبیب اللہ گفت (اسرار خودی ص ۲۵)

رمزِ الکاسب حبیب اللہ شنو — از توکل در سبب کاہل مشو (دفتر اول ص ۸۳)

اقبال نے الکاسب حبیب اللہ کو حدیث لکھا ہے اگرچہ یہ حدیث نہیں ہے۔ اس کا ماخذ بھی رومی کے یہاں مل جاتا ہے۔

اقبال نے اسرارِ خودی میں ایک حکایت کا عنوان الوقت سیف قائم کیا ہے۔ اس حکایت میں ایک شعر یہ بھی ہے۔

فکرِ او کوکب ز گردوں چیدہ است — سیفِ بُرّاں وقت را نامیدہ است

اس شعر کے ضمن میں اقبال نے الوقت سیف کو حضرت امام شافعیؒ کا مقولہ بتایا ہے۔ اس سے تو انکار نہیں کہ یہ مقولہ حضرت امام شافعی ہی کا ہے۔ ایک سوال یہ ہے کہ یہ مقولہ اقبال کو ملا کہاں سے۔ ہمارے خیال میں اقبال نے یہ بھی امام شافعی کے ہاں سے نہیں رومی کے یہاں سے لیا ہے۔ چنانچہ رومی فرماتے ہیں۔

قال الطمعنی فانی جائع — فاعجل فالوقت سیف قاطع (دفتر اول ص ۱۱)

اقبال کی تلمیحات قرآن اور حدیث کے سلسلہ میں رومی کے چند شعر اس لئے نقل کئے گئے کہ اقبال اور رومی کے تقابلی مطالعے کے بعد ہم اس نتیجے پر پہونچ سکیں کہ اقبال کے قرآن اور حدیث کے ماخذ تقریباً وہی ہیں جو رومی نے اپنی زندہ جاوید مثنوی میں پیش کئے ہیں جس کو "ہست قرآن در زبانِ پہلوی" کہا گیا ہے۔ اس لئے یہ کہنا حقیقت سے دور نہیں کہ اقبال نے قرآن اور حدیث کا مطالعہ مثنوی کی روشنی میں کیا ہے۔

اقبال نے جن فارسی شعراء کے اشعار یا مصرعے اپنے کلام میں لئے ہیں وہ بھی زیادہ تر وہی ہیں جو ہمیں فارسی کے صوفی شعراء کے یہاں ملتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہو کہ اقبال صوفی شعراء سے بہت متاثر تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ان صوفیہ کے اشعار کثرت سے نقل کرتے ہیں۔ البتہ یہاں ایک چیز قابلِ غور ہے اور وہ یہ ہے کہ اقبال نے ان صوفی شعراء کو نہیں لیا ہو جن کے یہاں نفیِ خودی کا رجحان ملتا ہو۔ اقبال نے تو سروکار صرف ان ہی سے رکھا ہے جن کے یہاں اثباتِ خودی پر زور ہو۔ مثلاً سنائی، عطار، رومی وغیرہم۔ صوفیہ کے سلسلہ میں ایک بات اور بھی قابلِ توجہ ہے اور وہ یہ کہ اقبال شہنشاہوں سے اتنے متاثر نہیں جتنے کہ صوفیہ سے ہیں۔ اُن کے کلام کا سرسری مطالعہ بھی یہ بات واضح کر دیتا ہے کہ جس والہانہ انداز سے وہ صوفیہ مثلاً حضرت علی ہجویری، حضرت معین الدین اجمیری، حضرت مجدد الف ثانی وغیرہم کی خدمت میں نذرانۂ عقیدت پیش کرتے ہیں وہ ہمیں تاریخ عالم کے شہنشاہوں کے ساتھ نہیں ملتی۔ گویا اقبال کے نزدیک اسلامی اقدار کا احیاء یا خود اسلام کی تبلیغ کا سہرا صوفیہ کے سر ہے نہ کہ شہنشاہوں کے سر اور اگر کسی شہنشاہ کو خراجِ عقیدت بھی پیش کیا ہو تو صرف اس کو جس میں شانِ فقر بھی موجود تھی۔

اقبال کی تلمیحات و اشارات دیکھنے کے بعد ایک ہی رائے قائم کرنی پڑتی ہو اور وہ یہ کہ ان کا ایک پیغام ہے ایک نصب العین ہے اسی پیغام اور نصب العین کو عام کرنے کے لئے وہ تاریخ عالم کی بعض شخصیات اور تحریکوں کا ذکر کرتے ہیں۔ ان شخصیات اور تحریکوں میں ہر قسم کی شخصیات اور تحریکیں شامل ہیں، سیاسی بھی، تاریخی بھی، اخلاقی بھی، ادبی بھی، مذہبی بھی اور فلسفیانہ بھی۔ جہاں اور جس سے ان کے نصب العین کی تائید ہوتی ہے اس کو لے لیتے ہیں اور اپنے خونِ جگر کی آمیزش سے اس کے حُسن اور افادیت

میں اضافہ کر دیتے ہیں اور جو تحریک یا شخصیت اُن کے کام کی نہیں ہوتی اس کو نظرانداز کر دیتے ہیں۔ ان کا پیغام کم و بیش وہی ہے جو اسلام کا ہے۔ اس پیغام کی نشر و اشاعت میں اقبالؔ تمام عمر کوشاں رہے۔ اور بڑی حد تک انھوں نے اس جمود کو ختم کر دیا جس میں ہندی مسلمان ایک عرصہ سے مبتلا تھے۔ انھوں نے اپنی شاعری میں ان ہی اقدار کو زیادہ تر پیش کیا ہے جو خود اسلامی ہیں۔ غیر اسلامی خیالات، عجمی تصوّرات اور ہندی آب و رنگ کی قدم قدم پر مخالفت کی ہے۔ اس طرح اقبالؔ نے اپنی شاعری کے ذریعے اسلام کے احیاء کی سعی کی۔ اس سعی و کوشش میں انھیں جہاں سے جو کچھ ملا اسے لے لیا اور پیش کر دیا اقبالؔ نے دنیا کی تقریباً تمام شخصیتوں اور تحریکوں سے کم و بیش اپنے مفید مطلب چیزیں اخذ کی ہیں اور ان کو ایک نیا آب و رنگ دے کر ان میں اپنا خونِ جگر ملا کر اور ان کی تزئین کر کے قوم کو اس سے فائدہ پہنچایا ہے۔ قوم نے اس کی پذیرائی کی ہے، اسے قبول کیا ہے، اس سے اثر پذیر ہوئی ہے اور اس کی بدولت اپنے صحیح مقام کو جاننے کی طرف متوجہ ہوئی ہے۔ یہ ہے اقبالؔ کا وہ عظیم کارنامہ جسے کسی بھی صورت میں فراموش نہیں کیا جا سکتا۔

غلامانِ اسلام

اسّی کے قریب ان صحابہ، تابعین، تبع تابعین، فقہا اور محدثین اور اربابِ کشف و کرامات اور اصحابِ علم و ادب کے سوانح حیات اور کمالات و فضائل بڑی تحقیق و تلاش سے جمع کئے گئے ہیں جنھوں نے غلام یا آزاد غلام ہونے کے باوجود ملت کی عظیم الشان خدمات انجام دیں جنھیں اسلامی سوسائٹی میں عظمت کی کرسی پر بٹھایا گیا اور جن کے علمی، مذہبی، تاریخی اور اسلامی کارنامے اس قدر شاندار اور روشن ہیں کہ اُن کی غلامی پر آزادی کو بھی رشک آتا ہے۔ یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ ایسی محققانہ، دلچسپ اور معلومات سے بھرپور کتاب، اس موضوع پر اب تک کسی زبان میں شائع نہیں ہوئی۔ تالیف مولانا سعید احمد اکبرآبادی ایم اے۔ دوسرا ایڈیشن صفحات ۴۰۰ بڑی تقطیع۔ قیمت پانچ روپے آٹھ آنے مجلّد چھ روپے آٹھ آنے

مکتبۂ برہان۔ اردو بازار۔ جامع مسجد دہلی ۶

حسرت

جناب عابد رضا صاحب بیدار رضا لائبریری رامپور

(۶)

ستمبر ۱۹۰۴ء

تذکرۃ الشعرار: اشرت شاگرد نسیم دہلوی

مسلمان، نیشنل کانگریس اور پولیٹیکل ایجی ٹیشن

اُردو: از پنڈت کشن پرشاد کول

اسپیچ: مسٹر گوکھلے

تنقید:- (۱) مخزن کی زبان پر (۲) "گلدستۂ بہار" عظیم آباد - اس سے چند غزلوں کا انتخاب بھی کیا ہے۔

نظم: لطافت حسین خاں: شفق عماد پوری: وفا رام پوری۔

اکتوبر۔ تذکرۃ الشعرار: شیفتہ۔

طلسم خواب ۲ از مرزا سلطان احمد

ہاتھی دانت - از نواب رائے پرتاب گڑھ۔

حضرت مولانا شاہ محمد حسین الہ آبادی قدس اللہ سرہ (آپ نے اجمیر شریف کے عرس میں ایک مصرع کی تکرار پر وصال فرمایا) از حسرت

انتخاب بیاض جناب حکیم مرزا جمشید علی خاں صاحب اختر دہلوی [اندر رام مولف کی زبانی ایک واقعہ بھی نقل]

بیاضِ جلیبست

بارگیٹ - از محمد لطافت حسین خاں [سفر نامے کا ایک حصہ]

افسانہ اور دکن ریویو : " اصلاح اردوئے معلّٰی " کے عنوان سے اس میں چھپے ہوئے دو مضامین کا تذکرہ اور ان کے علمی معیار کی پستی کا گلہ۔

حضرت مولانا شاد مدظلہٗ - از سیّد علی ہاشم (پٹنہ) [۱۲۷۴ھ یا ۱۲۷۵ھ میں جبکہ آپ کی عمر بارہ یا تیرہ برس کی تھی، لفظ گیت کے مذکر و مونث ہونے میں یہاں کے بعض حضرات میں گفتگو ہوئی۔ فریقِ مخالف اس لفظ کے مذکر ہونے کو نہ مانتے تھے تو حضرت نے ایک خط جناب مرزا دبیر مرحوم کی خدمت میں تحریر کیا۔ جب کئی ہفتہ تک جواب نہ آیا تو ایک منظوم خط جناب مرزا اسداللہ خاں غالب مغفور کی خدمت میں بھی بھیجا۔ حضرت غالب نے اس نظم کو بہت پسند کر کے جو جواب لکھا تھا وہ اس زمانے میں دست بدست پھرا کیا اور لوگوں کو زبانی یاد ہو گیا۔ وہ خط ذیل میں نقل کرتا ہوں۔

اورنگ نشین فصاحت زیب وسادہ بلاغت سلامت۔

نظم دلپسند یافتم و بر رسائی ذہن وقاد گرامی عش عش ہا گفتم۔ اینکہ لفظ گیت بروزن صیت معمول ہندوستان را ازیں گم کردہ راہِ حقیقت تحقیق فرمودی نہ آں چنانست کہ دریں ہر گوش اسداللہ مرزا دبیر سلمہ القدیر بپاسخ آں نگراید۔ وضعیاں اینجا مذکرش خوانند۔ زیادہ عشق خاکپائے اسد اللہ غالب مغلوب۔

حضرت غالب کے خط ہذا کی نقل راقم سطور کے والد ماجد جناب حکیم سید احمد مغفور نے اسی زمانے میں اپنی کتاب پر لکھ رکھی تھی، میں اس کی نقل یہاں درج کرتا ہوں۔ "

حصۂ نظم: شاد، سرور جہان آبادی، امید، وفا، سجاد، حسرت۔

اشتہار رسالہ زمانہ - مع فہرست مضامین - جولائی و اگست مشترک نمبر۔

نومبر: سید محمد خاں رند - از میر احمد علوی (۹ صفحے پر محیط) تحریر و تقریر کا ڈھنگ - از مقتدی خاں (شیروانی) مسلمان اور کانگریس - از حسرت / اشتہار رسالہ زمانہ مع تفصیل مضامین اکتوبر ۱۹۰۴ء [جس

میں اقبال کی نظم ہمارا دیس بھی ہے]

تنقید: ۔ (۱) مخزن (۲) قندہار سے مدیر احسن اللہ خاں ثاقب علی گڑھ"

المدینہ والاسلام ۔ از محمد فرید وجدی کا ترجمہ از رشید احمد سالم۔

ریاض خیرآبادی کی ایک نظم "بیل کی سرگذشت ۔

مخزن پر تنقید کا ایک حصہ۔

"اکتوبر کا پرچہ دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض درشت بیان اور ناواقف لوگوں سے قطع نظر کر کے جو نکتہ چینی کا جواب سب وشتم سے دینا چاہتے ہیں' اہل پنجاب میں جو لوگ منصف مزاج اور صحتِ زبان کے خواستگار ہیں وہ اپنی غلطیوں کو چھوڑتے جاتے ہیں اور نکتہ چینوں کی نکتہ چینی سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ مثلاً پروفیسر اقبال صاحب نے ایک غزل کے مقطع میں لکھا تھا:

اقبال کوئی محرم اپنا نہیں جہاں میں معلوم ہے ہمیں کو دردِ نہاں ہمارا

دلگداز نے اعتراض کیا کہ اس شعر کے آخر میں "ہمارا" کے بجائے "اپنا" چاہیے۔ اور اقبال نے اب اس کو بدل کر مخزن میں اس طرح چھپوایا

اقبال کوئی اپنا محرم نہیں جہاں میں معلوم کیا کسی کو دردِ نہاں ہمارا

حضرت اقبال کی نظمیں روز بروز زبان کے لحاظ سے صاف ہوتی جاتی ہیں۔ کاش کہ جیسی توجہ اور احتیاط نظم میں کرتے ہیں ویسے ہی نثر میں بھی کرتے کیونکہ ہم افسوس کے ساتھ دیکھتے ہیں کہ اسی پرچہ میں ان کے لکچر موسوم بہ "قومی زندگی" میں بہت اغلاط موجود ہیں......"

اس سلسلہ میں امیر اللہ تسلیم' داغ' شفق عماد پوری' شوق قدوائی' اثر اعظم آبادی' وفا رام پوری اور خود حسرت کی غزلیں قابلِ ذکر ہیں۔

دسمبر: دمشق۔ ترجمہ از مولوی حیات الحسن رضوی موہانی (ابن بطوطہ کا سفرنامہ) [مترجم نے سفرنامہ کا مکمل ترجمہ کر کے حیدرآباد سے اسی سال شائع کر دیا تھا ۱۹۰۴ء]

مسلمان اور پالیٹکس۔ ترجمہ از ہندوستان ریویو۔ مصنفہ حیدر علی قریشی۔

براہین ثلاثہ۔ از شمس العلماء مولوی ذکاء اللہ دہلوی .... انتخاب بیاض حسرت

املائے اردو۔ از سید علی محمد شاد عظیم آبادی۔

مصیبتوں کا پہاڑ از عبدالرحمن آبیر لاہوری/ مسلمان اور کانگریس۔ از قاضی کبیرالدین (بمبئی)/

غزلیں۔ سجاد عظیم آبادی و مرزا رسوا لکھنوی وغیرہ۔ اشتہار رسالہ زمانہ مع تفصیل مضامین دسمبر ۱۹۰۴ء

اشتہارات: (i) دبدبۂ آصفی و محبوب الکلام: دبدبۂ آصفی میں علمی' تاریخی' ادبی' اخلاقی مضامین

درج ہوتے ہیں..... محبوب الکلام نظم کا ایک نادر مرقع ہے" (ii) دکن ریویو: ایک اعلیٰ درجہ کا علمی و

اخلاقی باتصویر رسالہ جو جنوری ۱۹۰۴ء سے رسالہ افسانہ کے ساتھ شامل کیا گیا ہے صفحہ ۶ (iii) جنگِ روس

و جاپان (iv) عدد التاریخ ۳ سے ۲۰۰۰ تک تاریخی مادے منظوم (v) دنیا کے سکوں کی تصاویر (vi) تاج و

نشان (vii) زچہ اور بچہ (viii) عذرا ناول ترجمہ از خلیل الرحمن (ix) کرشن کنور۔ ناول از حکیم برہم صفحہ ۹

۱۹۰۵ء:-

میرزا احمد منشا: سید انشا کے داماد۔ از سید علی سجاد عظیم آبادی (جنوری)، ضمیمہ مضمون حضرت

شاد عظیم آبادی: تصانیفِ شاد (جنوری)، منیر شکوہ آبادی۔ از مادھو رام تاثیر اناوی (فروری)، [منیر کے

مطالعہ کے لئے اہم مضمون] شیخ فدا علی عیش۔ از فدا حسین لکھنوی (مارچ)، حافظ شیرازی۔ از معشوق حسین خاں

بی اے (اپریل)، منیر شکوہ آبادی: مادھو رام کے مضمون پر اضافہ از حسن افضل بدر لکھنوی (اپریل)، تذکرۃ الشعراء:

مومن۔ از حسرت (مئی)، [۳۲ صفحات] وفات محسن کاکوروی: ۱۵ صفر ۱۹۰۵ء۔ از شفق عمادپوری

(مئی)، حافظ۔ از ابوالحسن بدایونی (جون)، امیر و داغ۔ از وجاہت جھنجھانوی (جون)، گلزار نسیم از چکبست

[مارچ' اپریل کے دلگداز میں شرر کے مضامین کے جواب میں] ۵۴ صفحات پر محیط۔ ایڈیٹر کے اخلاقی

نوٹ] (جولائی)، گلزار نسیم۔ از شرر (اگست تا اکتوبر)، گلزار نسیم۔ از حسرت (اگست۔ ستمبر)، مجروح۔ از حسرت

(اگست۔ ستمبر)، شرر و سرشار۔ از حکیم برہم (اگست۔ ستمبر)، [سرشار پر چکبست کے مضمون مطبوعہ کشمیر درپن

و زمانہ کے جواب میں] خان بہادر ذوالقدر خواجہ غلام غوث بیخبر مرحوم۔ از شفیع الدین خاں مرادآبادی

(اگست۔ ستمبر)، مرزا غالب کی شاعری۔ از حسرت: ماخوذ از مقدمہ شرح غالب (اکتوبر) مکتوب

حبیب الرحمٰن خاں شروانی: مجروح کے سلسلہ میں (اکتوبر) گلزارِ نسیم۔ از چکبست (نومبر، دسمبر) کلام بیان
ایک قلمی دیوان پر۔ از مولوی عبدالحق بی۔ اے (دسمبر)

املا کے سلسلہ میں بحث بسلسلہ ریویو رسالہ فصیح الملک (جون) بعض فوائد متعلق جمل۔ از
نذیر غازی پوری (فروری) تذکیر و تانیث۔ از حسرت (اپریل) صحیح اور غلط اردو۔ از صدیقی (نومبر)
[نے اور کو کے استعمال پر]

نیشنل کانگریس کا بیسواں اجلاس بمقام بمبئی۔ از حسرت (جنوری) [۱۲ صفحات پر مشتمل مفصل
رپورٹ اور تبصرہ] محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس لکھنؤ (۱۲ صفحوں پر محیط) (جنوری) نیشنل کانگریس۔ از
ذاکر حسین (فروری) شیو شنبھو شرما: کرزن کے نام خط (جون) پارٹی پالیٹکس۔ از مسلمان (اگست۔ ستمبر)
اجلاس کانگریس دسمبر ۱۹۰۴ء بمبئی کے منفصل شدہ رزولوشن اور مسلمانان ہند کا نفع نقصان۔ از
موسیٰ خاں، علی گڑھ (اگست۔ ستمبر) پولیٹیکل خودکشی۔ از گنگا پرشاد ورما (اکتوبر) حاجی موسیٰ خاں کے مضمون
پر۔ از مسلمان (اکتوبر) کرزن اور علی گڑھ [سخت تنقید] (اکتوبر) گوکھلے (دسمبر) نیشنل کانگریس اور
مسلمان (فارسی میں)۔ از محمد برکت اللہ اجھوخانی (بھوپالی) الہندی فی نیویارک من الممالک المتحدہ
الامریکانیہ (مارچ):۔

اس مضمون پر حسرت کا نوٹ بڑا اہم ہے جس میں اُن کی اپنی رائے بھی آگئی ہے اور اس مضمون
کا خلاصہ بھی۔

"ستمبر ۱۹۰۴ء کے پرچے میں کانگریس کے متعلق جو مضمون نکلا تھا اس کا انگریزی ترجمہ
کسی اخبار میں دیکھ کر ہمارے ایک غائبانہ کرمفرما نے نیویارک سے ایک فارسی تحریر اس کی تائید میں بھیجی
ہے جس کو ہم بجنسہ درج رسالہ کرتے ہیں۔ امید ہے کہ ناظرین اردوئے معلیٰ اسے بنظر غور ملاحظہ فرمائیں گے
خصوصاً دو مقاموں کو۔ یعنی وہ مقام جہاں سر سید علیہ الرحمۃ کی قومی خدمتوں کا پرنس بسمارک کی ملکی خدمتوں
سے مقابلہ کر کے دونوں کو ایک حیثیت سے مشابہ قرار دیا ہے۔ اور دوسرا وہ حصہ جہاں اہل ہند کی خاص خاص
شکایتوں کا ذکر کر کے دکھلایا ہے کہ وہ شکایتیں ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کی شکایتیں ہیں اور

اس لئے گورنمنٹ سے ان کی اصلاح کی استدعا کرنے میں دونوں کو برابر حصہ لینا چاہیئے تاکہ اُن کی متفقہ درخواست کی کچھ عزت اور وقعت ہو۔

...... اسی طرح (بسمارک کی طرح) سرسید مرحوم کی ملکی پالیسی کی نسبت بھی مسلمانوں کی رائے بدلتی جائے گی۔ اگرچہ وہ سرسید کو ہمیشہ مسلمانانِ ہند کی ترقی کا بانی سمجھتے رہیں گے کیونکہ ان کو یقین رہے گا کہ سرسید نے جس وقت کانگریس کی مخالفت کی تھی، اس وقت مخالفت ہی مناسب تھی کیونکہ اس سے مسلمانوں کو یہ فائدہ پہونچا کہ وہ ہمہ تن تحصیل علم میں مصروف ہو گئے اور کانگریس کو بھی ان کی مخالفت سے تقویت ہوئی۔

اور امر دوم کی نسبت لکھا ہو کہ ہنود و اہل اسلام کے درمیان سب سے پہلا نقطہ اتحاد حبِ وطن ہے کہ دونوں ایک ہی ملک کے رہنے والے ہیں اور پھر دونوں افلاس و قحط کی مصیبتوں میں یکساں گرفتار ہیں۔ اور یہ امر مسلّم ہے کہ دو جماعتوں کے درمیان اتحاد کی سب سے بڑی ضرورت یہ ہے کہ ایک ہی قسم کے مصائب میں مبتلا ہوں۔ اور پھر آگے چل کر ان سب مصائب کو ترتیب وار بیان کیا ہے۔ مثلاً:۔

(۱) انگلستان کے کارخانوں کی رعایت سے ہندوستان کے مصنوعات پر محصول کا لگایا جانا (۲) متولین انگلستان کا ہندوستان کی پیداوار کو ارزاں خرید کے ملک سے باہر نکال لے جانا (۳) زراعتِ ہند کا اصول جدیدہ کے مطابق نہ ہونا۔ اس پر طرہ خراج کی سختی اور اُس کا حصہ پیداوار کے بجائے زر کی صورت میں لیا جانا (۴) وزارت ہند کے اخراجات، عمّال کی پنشن اور قرضۂ ہند کے ادا کرنے کے لئے تیس کروڑ روپے کی ناقابل برداشت رقم کا ہر سال ملک سے باہر نکل جانا (۵) عہدہائے جلیلہ پر صرف اہلِ انگلستان کا مقرر ہونا اور ہندوستانیوں کا محروم رہنا (۶) امتحان سول سروس کے لئے اہل ہند کا انگلستان جانے اور زر کثیر صرف کرنے پر مجبور ہونا وغیرہ وغیرہ۔

اس کے بعد صاحب مضمون نے دکھایا ہے کہ اگرچہ کانگریس کو ہنوز کچھ زیادہ کامیابی نہیں ہوئی ہے لیکن یہ امر یقینی ہے کہ ہر سال وہ کامیابی سے نزدیک تر ہوتی جاتی ہے اور روز بروز اس کی وقعت بڑھتی جاتی ہے۔ چنانچہ اس سال پہلی بار کانگریس کی کارروائی بذریعہ تار نیویارک کے کسی اخبار کے نامہ نگار

نے بمبئی سے بھیجی۔ اور پھر اسی میں سر ہنری کاٹن، دادا بھائی نوروجی اور سر بیندر ناتھ بنرجی کے حالات مع کانگریس کے مقاصد کے شائع ہوئے" (مارچ)

——— نومبر ۱۹۰۵ کے پرچہ میں :-

" ابتدا میں اُردوئے معلّٰی کے مقاصد کا دائرہ ہم نے بہت وسیع رکھا تھا لیکن اب یہ ارادہ ہے کہ اس کے مضامین کا زیادہ حصہ لٹریچر اور پالٹکس سے متعلق ہوا کرے گا۔ چنانچہ اسی لحاظ سے اس سال کے مانند سال آئندہ میں بھی اساتذۂ قدیم کے غیر مطبوعہ دیوانوں کے علاوہ بنارس کانگریس کی اردو رپورٹ بھی بلا قیمت نذرِ ناظرین ہوگی۔

سال رواں کے حساب میں رپورٹ بمبئی کانگریس کے علاوہ اس ماہ پرچے کے ہمراہ دیوان میر سوز اور دیوان قائم حاضر کئے جاتے ہیں"

۱۹۰۵ء تاریخی۔ از عبدالغنی خاں راشت (مارچ) علم منطق۔ از حکیم محمد یوسف (فروری) تقدیر، قسمت، نوشتہ۔ از سلطان احمد (اگست و ستمبر) زلزلے کی تاریخ۔ از ذکاء اللہ (نومبر) علم الحیل۔ از عبداللہ عمادی (دسمبر)

ادبیہ شاعرانہ خیالات: مشرقی و مغربی۔ از ذکاء اللہ (فروری) شاعری۔ از محمد فاروق دیوانہ (مارچ) دعا۔ از صابر علی خاں شروانی (مارچ) خاندانِ مشترکہ۔ از نواب رائے (اپریل) [پریم چند کا مضمون] بلا مسیح کی رامائن۔ از بالمکند گپت (جون) افسانۂ حرماں، یعنی مرگ محبوب۔ از وزارت حسین (جون)، [انشائیہ افسانہ] جی بہرا آیا آئر۔ از نذیر ہاشمی (جون) دارالسلطنت فرانس کی سیر از مانی (اکتوبر تا دسمبر)

تنقید یا ریویو :- (کتب و رسائل)

کتابیں۔ مصباح القواعد۔ مصنفہ فتح محمد خاں۔ انجمن ترقی اردو (فروری) دیوان حفیظ عظیم آبادی۔ معروف بہ نظم دلفریب۔ مصنفہ سید شاہ نذر الرحمن حفیظ متوفی (مارچ)، گلزار نسیم مع انتخاب دیوان نسیم۔ مرتبہ چکبست (مارچ)، قوانینِ دولت۔ مصنفہ پارلیس بیل، مترجمہ غلام الحسنین (مارچ) ڈرامہ پر ایک نظر

از سید محمد حسین - جھالرا پاٹن صـ۲۲ (مارچ) سوانحمری ملکۂ معظمہ و آئین قیصری - از شمس العلماء مولانا ذکاء اللہ صـ۹۸ (مارچ) تاریخ عبرت افزا: شاہ عالم کی تاریخ - از مرزا علی رضا محزوں مرادآبادی صـ۹۶ (مارچ) اشتہار "میر طالبی" جو مرادآباد میں چھپ رہی ہے (مارچ) اشتہار دیوان غالب، شرح حسرت، جس کا صرف دیباچہ چھپنا باقی ہے (مارچ، ریاضِ ہوش - ہوش بدایونی کا مجموعۂ کلام (مئی) امتیازت پچیسی: ایڈیٹر صاحبہ تہذیب نسواں کی ۲۵ کہانیاں (مئی) شیو شنبھو شرما: لارڈ کرزن کے نام بھارت متر میں شیو شنبھو شرما کے فرضی نام سے کھلے خطوط: بالمکند گپتا ایڈیٹر، بھارت متر نے انگریزی میں بھی ترجمہ کر دیا ہے (جون)، مراۃ الجہاد - از وزارت حسین صـ۳۱۶ (جون) اردو رپورٹ کانگریس، بمبئی ۱۹۰۴ء مع دیباچہ قاضی کبیر الدین - ضمیموں کے ساتھ: بطور ضمیمہ اردوئے معلیٰ جولائی نمبر کے ساتھ بھی بھیجی گئی (جولائی) میرا سفر حج: از مولوی سبحان اللہ - صـ۱۲۴ (جولائی) دیوان ظہیر دہلوی صـ۳۳۳ (جولائی)

رسائل - دبدبۂ آصفی، مرتبہ حلبیں - مخزن - صدائے ہند لاہور - خاتون، علی گڑھ - جسے شیخ عبد اللہ جولائی ۱۹۰۴ء سے شائع کر رہے ہیں (اپریل) مشیر مادر، مرتبہ اڈیٹر صاحبہ اخبار تہذیب نسواں جنوری ۱۹۰۵ء سے شروع (مئی) فصیح الملک: داغ کی یادگاریں - مرتبہ احسن مارہروی: پہلا پرچہ مئی ۱۹۰۵ء (جون) صحیفہ، حیدرآباد: مئی ۱۹۰۵ سے شروع - مرتبہ سید رضی الدین حسن کیفی مرادآبادی - (جون) المصباح جے پور - مرتبہ عبد السلام (علیگ) مطبوعہ قاسمی پریس دہلی صـ۶۴ (اگست، ستمبر)

(باقی)

ضروری گذارش

غیر ملکی اور پاکستانی ممبران ادارہ اور خریداران رسالہ برہان سے کئی سال کی فیس وصول نہیں ہوئی ہے - ایسے حضرات کی خدمت میں بل ارسال کئے جا رہے ہیں سعی فرما کر رقم بذریعہ بنک ڈرافٹ ارسال فرمائیے۔

منیجر

جدید ترکی ادب میں معاشرتی موضوعات

مرتبہ جناب محمود الحسن صاحب۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۱)

از کمال کرپاٹ۔ یہ "ترکی کی سیاسیات" نامی کتاب کے مصنف ہیں۔ انقرہ یونیورسٹی میں مشرق وسطیٰ ٹیکنیکل یونیورسٹی کے تحت انتظامیہ شعبہ کے ایکٹنگ چیرمین تھے۔ اب مونٹنا اسٹیٹ یونیورسٹی میں پولیٹیکل سائنس کے مددگار پروفیسر ہیں۔ یہ مضمون ۱۹۶۰ء کے "مڈل ایسٹ جرنل" میں شائع ہوا تھا۔

جدید ترکی ادب کو لازمی طور پر ملک کے جدت پسندانہ اور مغرب پرستانہ رجحان سے مربوط کر دیا گیا ہے اور اس کا کام یہ ہے کہ جدید اصلاحات کی بنیادوں کو مستحکم کرنے اور وسعت دینے میں مددگار ہو۔ ترکی ادب ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے کو ترقی اور تغیر کلی کے حوالہ کر رہا ہے، وہ جدید اصلاحات سے، جو مضبوط بنیادوں پر قائم ہیں، قوت عمل حاصل کرتا ہے۔ گذشتہ نصف صدی سے ترکی ادب کی نمایاں خصوصیت یہ رہی ہے کہ اُس نے اپنا قریبی رشتہ سماج کے مقدر سے وابستہ کر لیا ہے، بالخصوص جب سے تحریک اصلاحات نے تہذیبی میدانوں میں قدم رکھا نیز ذہین طبقہ کی بڑی تعداد مغربی خیالات سے آشنا ہوئی اس دور کی نامور ادبی شخصیتوں نے زیادہ شہرت اپنے سیاسی اور سماجی تصورات کی بنا پر جن کا تعلق سماج کی تقدیر سے تھا، حاصل کی کیونکہ انھوں نے فن کے ساتھ موضوع کی اہمیت کو اپنایا۔ مثال کے طور پر نامق کمال، ضیا پاشا اور عبدالحق حامد کی نظمیں اور ڈرامے براہ راست عمل تجدید کی پیداوار ہیں، چاہے یہ تخلیقات اس رجحان کی تنقید کرتی ہوں یا اس بات کا مطالبہ کرتی ہوں کہ وہ سیاسی واجتماعی جو تنظیمی اور سیاسی اداروں کے ساتھ مغرب سے اخذ کئے گئے تھے انھیں عمل تجدید سے وسیع پیمانہ پر ہم آہنگ کیا جائے۔ ضیا گکلپ نے جو ترک قوم پرستی اور تجدد کو باضابطہ شکل دینے والا ہے اور جسے بعد میں ملک کی جمہوری حکومت نے بھی اپنایا اپنے خیالات کو نظموں

میں پیش کیا اور اس بات کی پُرزور تائید کی کہ ادب کو قوم پرستی کے لئے استعمال کرنا چاہیئے تاکہ سماج جدّتِ عملی کی راہ پر گامزن ہو۔ توفیق فکری، محمد عاکف اور محمد یامین جو اگرچہ متضاد خیالات کے حامل تھے پھر بھی یہ شعراء فن سے زیادہ سیاسی و سماجی خیالات سے دلچسپی رکھتے تھے، تقریباً ربع صدی تک سیاسی موضوعات ادب کے لئے بنیادی قوتِ عمل کا کام کرتے رہے مگر بعد میں رفتہ رفتہ اس کی جگہ سماجی موضوعات نے لے لی۔ معاشرتی ترقی کی تیز رفتاری، نئے ذہین طبقہ کا ظہور جو کسانوں اور متوسط طبقہ سے اٹھا تھا اس بات کا متقاضی ہوا کہ سماجی اقدار کی نئی تشریح کی جائے اور اسے نئے سماجی ڈھانچہ سے ہم آہنگ کیا جائے جو ترکی میں تجدد سے پیدا ہوا تھا۔ مزید برآں دوسری جنگ عظیم سے متعدد سیاسی پارٹیوں کے قائم ہونے اور پہلے کی نسبت وسیع آزادی نے سوسائٹی میں زیادہ جمہوری اور آزادانہ روح پیدا کی، سماجی مسائل پر بحث مباحثہ نے تحریک کا کام کیا اور باہمی اتحاد و رواداری کا ماحول پیدا کیا۔

ادب میں سماجی مسائل کا ظہور اور اس پر جمہوری روح کا غلبہ دراصل اس ارتقا کے صحت مند علامات ہیں جو فی نفسہٖ سوسائٹی میں واقع ہو چکا تھا اسے یوں کہا جا سکتا ہے کہ سیاسی و مذہبی اصلاحات نے اپنی جڑیں اتنی گہری کر لی تھیں کہ ان اصلاحات کو سماجی تدبیروں کے ذریعہ وسیع کرنے اور ان میں باہمی اشتراک پیدا کرنے کا تقاضہ ہونے لگا تھا اس کا مطلب یہ بھی ہے کہ ترکی کو یہ مسئلہ درپیش تھا کہ وہ ان تصورات کو جسے سماجی و معاشی ارتقا نے پیدا کیا تھا انھیں مضبوط Ideology کی شکل میں ڈھال لے۔ دراصل یہ مسائل ہم آہنگی کے مسائل ہیں بالکل اسی طرح کے جس سے مغربی یورپ زمانہ حال کی تاریخ میں متعدد مدارج سے دوچار ہوا تھا۔

جدید ادب ترکی کے سماجی مسئلہ کی فطرت اور اس کی مخصوص ہیئت کے بارے میں قابل قدر بصیرت فراہم کرتا ہے۔ اس میں سماجی مسئلہ کے مادی و معاشی اسباب پر زور دیا گیا ہے۔ تعلیم کو بڑی اہمیت ملی ہے کیونکہ اسی کے ذریعہ مربوط سماجی ترقی کی راہیں کھلتی ہیں، تعلیم کو، عقل و تجزیہ پر زور دے کر، واحد ذریعہ سمجھا گیا ہے جس سے اوہام پرستی اور تقدیر پرستی پر غلبہ حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہی دونوں ستون پرانے نظم کو اٹھائے ہوئے ہیں سماج میں دوئی پیدا کرتے ہیں اور اس کی روایات کو نئی شکل اختیار کرنے سے روکتے ہیں اس حد تک موجودہ زمانہ کا ادب یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ آئیڈیالوجی کا حامل ہے۔

پھر بھی وہ موجودہ سماجی و جمہوری حالت جہاں تک ترکی تجدد پرستی کے ذریعہ پہونچا ہے اس نے متضاد صورتِ حال پیدا کر دی ہے جس میں جدت پسند دماغ اور روایات کا باغی ذہین طبقہ زندگی اور فکر میں مکمل تجدید کا مطالبہ کرتا ہے۔ اسے سوسائٹی کی عظیم اکثریت کے موثر اختلاف سے دوچار ہونا پڑے گا۔ یہ سوسائٹی تجدید کے محض مادی پہلوؤں کو قبول کرنے کے لئے تیار ہے لیکن اخلاقی و تہذیبی پہلوؤں کو ناقابل قبول سمجھتی ہے کیونکہ اس کے خیال میں وہ اسلامی اقدار سے ٹکراتی ہیں۔ اس طرح مکمل تجدید جس کی تبلیغ ذہین طبقہ کر رہا ہے وہ بغیر طاقت کے استعمال کے وجود میں نہیں آسکتی۔ مگر یہ چیز رہی سہی اس جمہوریت کو بھی تباہ کر دیگی جسے پچھلے پندرہ سال میں قائم کیا گیا ہے اور جس کی مسلسل تائید خود یہ ذہین طبقہ کر رہا ہے، دوسری طرف تجدید، اگر اسے اکثر لوگوں کی اصولی اصلاح کے مطابق عمل میں لایا گیا تو اس کا دائرہ محدود ہوگا اور ہو سکتا ہے کہ اس کی عمر مختصر اور غیر مادی بنیاد پر ہو۔

دونوں گروہوں کی بڑھتی ہوئی تہذیبی خلیج کو اسی صورت میں پاٹا جا سکتا ہے جب تجدید کا تیسرا اور نیا مفہوم تلاش کیا جائے جو دونوں گروہوں کے لئے قابل قبول ہو اور انھیں مشترک مقاصد کے لئے کام کرنے پر مائل کرے۔ تجدید کے اس نئے مفہوم کی روح ادبی کارناموں میں پائی جا سکتی ہے۔

ادب دونوں جماعتوں میں ملانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کا عمل دو طریقوں سے ہوتا ہے، پہلے تو وہ طاقت ور تجدد کی اصول پرستانہ اور اعتقادی تشریح کو خیرباد کہہ دیتا ہے مگر تجدد کی بنیادی روح اسکی رگوں میں دوڑتی رہتی ہے، دوسرے یہ کہ وہ مغربی تصورات کی اس طرح تشریح کرتا ہے جو سوسائٹی کے اپنے تہذیبی اقدار سے موافق ہو اور انھیں سماج کے اپنے طریقہ کے مطابق قبول کرتا ہے اس طرح موجودہ سماجی ادب پوری سوسائٹی کے نمائندہ کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے اور ہر فرد کو چاہے وہ عامی ہو یا غیر عامی انھیں یکساں نظر سے دیکھتا ہے کیونکہ وہ سوسائٹی ہی کا پیداوار ہوتا ہے۔ اس سلسلہ میں اولین ذمہ داری ملک کے ذہین طبقہ پر عائد ہوتی ہے کہ وہ سماج کی حقیقی ضرورتوں کا خیال رکھتے ہوئے اور ان کے طرز زندگی کا احترام کرتے ہوئے انھیں روشن خیال قیادت فراہم کرے، عام شہری پر زور دیا جائے کہ وہ بدلتی ہوئی دنیا کو سمجھنے کی کوشش کرے اور ذہین لیڈروں کے بصیرت افروز مشوروں سے مدد لیکر اس تبدیلی سے ہم آہنگی پیدا کر لے، تمام افراد کے درمیان ایک مضبوط

سماجی جذبہ عمل کا اتحاد تسلیم کیا جائے اور ہر وہ کوشش جو اس اتحاد کو کمزور کرے اس کی مذمت کی جائے
گاؤں اور اس میں بسنے والوں نیز شہر کے غریب عوام ادب میں نئے موضوعات بن کر جماعتی اتحاد کی روح میں
دیکھی جائیں۔ انھیں مالدار و ذہین طبقہ کی امداد کا مستحق سمجھا جائے۔ دراصل اس طبقہ کی امداد اخلاقی ذمہ داری
ہے۔ یہ بات اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ جدید ترکی ادب نہ صرف اخوت، برادرانہ اتحاد اور اس کی ذمہ داری
کا اسلامی تصور اپنے اندر محفوظ رکھتا ہے بلکہ اس نے ان کے مفہوم میں وسعت پیدا کی۔ ان کی تعریف جدید اصطلاحات
اور سماج اور سماجی ذمہ داری کے ذریعہ کی ہے۔

یونس امری کی روح اس کی انسان دوستی اور زندگی کا احترام وہ اقدار ہیں جو اس ادب میں کارفرما ہیں
اور جو عرصہ سے سماج کی جڑوں میں زندہ ہیں۔ یہ اقدار اب تہذیب کی اوپری سطح پر پہونچ گئے تھے اس سطح
تک لانے والے وہ لوگ تھے جو اس سماجی طبقہ کے نمائندے تھے اور جو اس کی بہترین روحانی اقدار کو پیش کرتے
تھے۔ اس طرح جدید ترکی ادب نے نہ صرف اپنے سماج کی بنیادی انسانی اقدار کو محفوظ کر لیا بلکہ مغرب کی انسان
دوستی کی مسلم الثبوت روح کے مطابق انھیں عالمی وسعت عطا کی اور انھیں مغربی ٹیکنک کے ذریعہ بیان کیا
اس طرح بیک وقت وہ ترکی اور مغربی خصوصیات کا حامل ہے کیونکہ ایک طرف اس نے ترکوں کو انسانیت کے
عالمی تصور کے سیاق وسباق میں رکھا دوسری طرف اس کی آزادیٔ ارادہ کو تمام سرگرمیوں کی بنیاد کی حیثیت سے
تسلیم کیا۔ وہ دن قریب ہے جب ترکی ادب، جو اب عالمی مزاج کا ادب ہے، عالمی شہرت کی تخلیقات پیش کریگا
مختصر کہانی پہلے ہی سے اعلیٰ معیار کو پہنچ چکی ہے۔ چنانچہ Halid Edib Adivar کا مشہور ناول ہے جو
اس کی مختصر کہانی کا مقابلہ کرتی ہے۔

ترقی کی موجودہ سطح جہاں تک ترکی ادب پہونچا ہے اس کو سمجھنا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک
کہ ان متعدد سیاسی، سماجی اور تہذیبی قوتوں کو نہ سمجھا جائے جو اس کی مکمل تبدیلی کی وجہ ہوئیں اور جس نے
اس کو ارتقار کی اصلی روش اختیار کرنے پر مجبور کیا۔

اقدار کا عثمانی مجموعہ جس کے خلاف ترکی میں جدید تغیر کلی واقع ہوا تھا اس میں اس کا عکس موجود تھا
اور کسی حد تک عثمانی ادب کا پیداوار تھا وہ ادب تین حصوں میں منقسم ہے جو تین سماجی گروہوں سے تعلق رکھتا

ہے۔ پہلا درباری ادب جس کا تعلق محل اور علمار سے تھا، دوسرا درویشوں کا مذہبی وصوفیانہ ادب، تیسرا آبادی کی اکثریت کا ادب۔

درباری ادب۔ یہ ادب خاص طور پر عربی وفارسی اثرات کا پیداوار تھا۔ دنیائے اسلام اور اُس کے ادب میں خیال کا اتحاد تھا اس کی اتباع کے نتیجہ میں ادب کے مضمون کو چند موضوعات میں محدود کر دیا۔ اور اسلامی عقیدے کے اثر سے خارجی حقائق کی تلمیح سے بجز ادب کا زندگی اور فطرت سے باریک تعلق رہ گیا۔ اس کے مقابلے میں صوفیانہ ادب اناطولی اور رومالین آبادی میں اسلام کو جاگزین بنانے اور پھیلانے میں حقیقی طور پر نازک ترین حصہ لے چکا تھا۔ ان رزمیہ نظموں میں جن کے اندر بازنطینی عیسائیوں اور ترکی مسلمانوں کی جنگوں کا تذکرہ کیا گیا ہے اس سے اسلام کی اشاعت کے لئے جنگ کا کام لیا۔ مثال کے طور پر رزمیہ نظمیں Seygit Battle gazi ، Damismendame اور ان سب میں اہم ترین مگر غیر معروف Saltukname اپنے مذہبی خدمات کے علاوہ انھوں نے ایک فلسفۂ زندگی کا بیج بویا اور بہادرانہ انداز کی بنیاد ڈالی جس کے گہرے اثرات اناطول کے عوام میں موجود ہیں ۳ یونس امیر کا جس نے خالص ترکی زبان میں لکھا ہے اس ادب کے ممتاز شعرار میں شمار ہوتا ہے۔ بنی نوع انسان سے اس کی گہری محبت، جیسا کہ اوپر ذکر کر چکا ہوں اور اس محبت کے اظہار میں اس کی لطافت نے ترکی کے عوامی گیتوں اور جدید ادب کو بے حد متاثر کیا ہے

سولھویں صدی کے بعد اس صوفیانہ درباری ادب میں زوال آگیا جس نے فطری طور پر ہر ایک کی روح اور ہیئت کو متاثر کیا، اور درحقیقت دونوں ایک ہی طرح کے ہو گئے۔ دونوں نے دنیاوی نعمتات، عورت اور شراب پر توجہ مرکوز کی۔ اور دونوں نے مسلسل زندگی کی بے ثباتی کو بیان کیا اور اس سے مکمل عیش کوشی پر زور دیا، روحانی و دماغی عیش کوشی نہیں جسمانی لطف اندوزی پر تاہم اس ادب نے اگلی صوفیانہ نظموں کے اثر سے کچھ اخلاقی احساسات کو زندہ رکھا جن کا محض رسمی طور پر اعادہ کیا جاتا تھا۔ مگر اس پر حقیقی ایمان نہیں تھا تاکہ نچلے طبقہ کو زہد اور ترک دنیا کی ترغیب دلائی جائے۔ یہ صوفیانہ اور درباری ادب جو اونچے طبقہ کے عثمانیوں کا ادب ہے۔ وہ الفاظ اور اظہار بیان میں سمٹ کر رہ گیا، جو چند منتخب لوگوں کے لئے تھا ۵

اس کی زبان ترکی کے عوام کی بول چال والی زبان سے مختلف تھی۔ اس کے خیالات زندگی سے کوئی رشتہ نہیں رکھتے تھے۔ فطری احساسات اور آمد سے عاری، ہیئت وفارم کے سخت پابند اس ادب نے ذہین طبقہ کے دماغ کو ڈھالا یہاں تک کہ جدید نسل بھی اس کے اثرات سے محفوظ نہ رہ سکی۔ ۶

قدیم ادب میں نظم کو اظہار بیان کے لئے زیادہ استعمال کیا جاتا تھا اور نثر کو سوائے تاریخی واقعات کے بیشتر نظر انداز کیا جاتا تھا البتہ چند افراد مثلاً Veysi اور Nergisi نے سترھویں صدی میں نثر نگاری کی کوشش کی اور سادہ خیال کو ہزاروں غیر ملکی الفاظ کے استعمال کے ساتھ بیان کرنے میں کامیاب ہوئے تھے اگرچہ وہ ناقابل فہم ہیں۔۔۔۔ یہ طویل نگاری کے ماہرین جو اظہار بیان اور ترک خیالات کی حقیقت کے درمیان رشتہ توڑنے میں کامیاب ہو گئے تھے، درباری ادب کے کامیاب نثر نگار سمجھے جاتے تھے۔ ۷

ترکی میں نثر نگاری بہت مشکل رہی ہے۔ اگرچہ ادبار کی جدید نسل نے اس دشواری پر بڑی ہوشیاری سے قابو پالیا ہے، تاہم مبہم سادہ خیالات کے اظہار کا پُرپیچ طریقہ اب بھی صوبائی رسالوں حتیٰ کہ بعض عالمانہ تصنیفات میں دیکھا جا سکتا ہے۔ بہت سے ترکی عالموں کی تحقیق اب بھی کتابوں کے اس طرز مطالعہ پر مبنی ہے کہ اس کا زندگی اور صداقت سے کوئی رشتہ نہیں ہے، ذہنی و عقلی کام کا یہ طریقہ اس عثمانی اسلامی ادبی اثرات کا نتیجہ ہے جس میں الفاظ کو حقیقت سے جوڑنے کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی۔

Folklore نے "جو تیسرا اور مقبول ترین ادب ہے" ان اثرات کے باوجود جو دربار اور مذہبی ادب سے آرہے تھے اپنی فطری اور غیر مصنوعی روح کو باقی رکھا۔ دیہاتی، گڈریئے اور خانہ بدوش قبائل، جو فطرت اور واقعیت سے قریب رہتے ہیں انھوں نے اپنے احساسات کو براہِ راست اپنی مقامی خالص سادہ ترکی زبان میں بیان کیا۔ نیز عوامی گویئے جو اگرچہ اکثر مقامی حکمرانوں کے تابعدار ہوتے تھے اور بڑی حد تک مذہبی اثر سے متاثر تھے انھوں نے بھی زبان کی نفاست اصلیت کو باقی رکھا اور واقعیت سے قریب رہے کہ جمہوریہ کے بالکل فطری امر تھا۔ خاص طور پر ابتدائی بیس برسوں میں کہ وہ عوامی گیتوں کو قومی تہذیب کی بنیاد کے لئے اہمیت دے۔

بیسویں صدی میں مملکت عثمانی کے اندر مغربی تہذیب کے اثر و نفوذ نے خاص طور پر درباری اور مذہبی

ادبیات کی جڑیں کھوکھلی کردیں۔ رسالوں کی اشاعت نے نئے تصورات کو بڑی تعداد میں لوگوں کے اندر پھیلایا اور ابراہیم سناسی آفندی، احمد رفیق پاشا کے مغربی کتابوں کے تراجم نے یورپ کے بارے میں اطلاعات اور اُس کے طرزِ فکر کی اشاعت میں مدد ہو گئی۔ ادب کے تمام میدانوں میں فرانسیسی اثرات غالب تھے۔ انیسویں اور بیسویں صدی کی ابتدا میں ڈراما اور ناول نگاری نے فرانسیسی نمونوں کی پیروی کی ۵۔ کچھ یقیناً اثرات سے آزاد تخلیقات نہیں۔ انگریزی کے بجائے فرانسیسی اثرات کی بالادستی، باوجودیکہ مقدم الذکر کو انیسویں صدی میں سیاسی تغلب حاصل تھا، اس حقیقت کی بنا پر ہو سکتی ہے کہ فرانسیسی فکر کسی حد تک عقائدی خصوصیات کا حامل تھا جو عثمانی دماغ کے لئے موزوں تھا۔ اس کے علاوہ نیا اُبھرتا ہوا عثمانی ذہین طبقہ آسانی سے فرانسیسی رومانیت کے جادو سے مسحور ہو گیا محض اس وجہ سے نہیں کہ رومانیت فی نفسہ مبہم تھی بلکہ اس لئے بھی حقائق سے فرار اور اپنی متلون جذباتیت کے ذریعہ رومانیت عثمانی ادب کی اس روح سے مشابہت رکھتا تھا جس میں اس ذہین طبقہ نے نشو و نما پائی تھی ۱۰۔

متلاشیانِ راہ کی پہلی جماعت، یا دوسرے لفظوں میں ادب میں تجدید کے پیش رو جنھیں شعرا تنظیمات کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اُن کے بعد ادبیاتِ جدید کی جماعت اُبھرتی ہو جو ۱۹۰۱ - ۱۸۹۶ تک آخر کار "سائن ٹفک ریویو" سے منسلک ہو کر اپنی تخلیقات کو شائع کرتے تھے۔ اس مجلہ میں لکھنے والے توفیق فکری سیاپ، شہاب الدین، سلیمان، ناجف اور حسین سیرت تھے، اگرچہ یہ سب مغربی رجحانات و خیالات کی عکاسی کرتے ہیں، پھر بھی کسی حد تک انھیں مقامی حالات، سوسائٹی کی سیاسی و تہذیبی ضرورت اور آزادی کی جد و جہد سے ہم آہنگ کرنے میں کامیابی ہوئی ہو۔ آخر کار ۱۹۰۱ء میں یہ لوگ عبد الحمید ثانی کی قدغن کا شکار ہو کر خاموش ہو گئے کیونکہ اس نے دیکھا کہ ادب سے اس کی آمریت کو زبردست خطرہ ہو۔ اُس نے تمام ادبی نشر و اشاعت کی سرگرمیوں کو بند کر دیا۔

۱۹۰۳ کے نوجوان ترک انقلاب نے بڑی تعداد میں مختلف رجحانات رکھنے والے رسالوں کی اشاعت کی اجازت دی اور ادب کو جدید رنگ میں ڈھالنے کی ہمت افزائی کی۔ اس ادب میں مرکزی موضوع قوم پرستی معلوم ہوتی ہو، ترکی زبان اور ترکی عناصر کو ادب کے ساتھ سیاسیات میں بھی اولین مقام دیا گیا۔

عمر سیف الدین، اور علی کینپ کا رسالہ Young Pens نوجوان قلم نے عوامی ترکی زبان کو استعمال کیا، جیساکہ عمر سیف الدین کی تخلیقات سے پتہ چلتا ہو۔ پہلے ہی سے عام آدمی اور اس کی روزمرہ زندگی کو بیان کرنے کی تحریک موجود تھی، دوسرے رسالوں جنھوں نے آرٹ اور ادب کے بارے میں نئی راہ اختیار کی ان میں Fecninati "جو سائنٹیفک ریویو" کا سلسلہ تھا اُس نے فن برائے فن کی مدافعت کی، تاہم اس ادب نے قدیم ترکی ادب سے مکمل علیحدگی اختیار نہیں کی تھی چنانچہ پان اسلام ازم اور بعد میں پان توران تحریک نے مغرب کی مکمل تقلید سے باز رکھا، تحریک انحاد و ترقی ۱۹۱۸ - ۱۹۱۵ کے آخری سالوں میں، بہر حال لادینی پالیسی اچھی طرح باعمل تھی اور تہذیبی مسائل میں تجدید ہونے پر زور حرکت پیدا کر رہی تھی، محدود مذہبی اصلاح کا آغاز، یونیورسٹیوں کا افتتاح اعلیٰ تعلیم کی درسگاہوں میں لڑکیوں کا داخلہ یہ سب اس کی چند مثالیں ہیں۔ ۱۱

جمہوریہ کا قیام ۱۵۲۸ - ۱۵۲۵ کی اصلاحات نے ترکی کی تہذیبی ترقی اور اس کے ادب میں نئے دور کا افتتاح کیا۔ حکومت نے تہذیبی زندگی کو جدید نظریات کے مطابق ڈھالنے میں مستعدی سے مداخلت کی۔ ۱۵۳۱ء میں عوام کے گھروں Peopls Houses کا قیام عمل میں آیا جس کے سپرد ادبی، فنی، ڈرامائی اور تخلیقی منصوبوں کے متعدد پروگرام کے ذریعہ عوام کی تہذیبی آزادی کا کام تھا۔ ۱۲

"یہ عوامی گھر جو ترکی گھر یاز کے بجائے قائم کئے گئے تھے، یہ ترکی گھر یار ۱۹۱۱ء میں قائم کئے گئے جو ترک قوم پرستی کی اشاعت کا آلۂ کار تھے" جمہوریہ کے بنیادی اصولوں میں سے ایک اصول Populism کو بروئے کار لانے کے لئے مرکزی وسیلہ کے طور پر استعمال کئے جاتے تھے۔ یہ جیساکہ حقیقی معنوں میں سمجھا گیا سماجی اور تہذیبی مفہوم رکھتا ہے۔ سیاسی طور پر اس کا مقصد عوامی اقتدار اعلیٰ کو قائم کرنا تھا۔ سماجی طور پر خاندانی خصوصی رعایات اور خطابات کو ختم کرنے کی ضرورت کا اظہار کیا اور بالآخر اس نیم جاگیردارانہ نظام کو مٹانا تھا جو ملک کے مشرقی علاقہ میں موجود تھا" قانون کی دفعہ ۱۵۰۵ جس کا مقصد مشرقی علاقہ کے باغی زمینداروں کی جائداد ضبط کرنا تھا، خاص طور پر اپنے سیاق و سباق میں مطالعہ کا محتاج ہو" ۱۳ - تہذیبی پہلو سے اس کا مقصد ترکی ادب کو زندگی اور فطرت کی طرف نئی سمت متعین کرنا تھا اس طرح کہ عوامی گیت اور روزمرہ کی عوامی زبان جو تحریک کا سرچشمہ ہو،

اس کے استعمال پر مبنی ہو۔ جمہوریت فرد سے قوم کے ساتھ مکمل اتحاد اور انفرادی مقاصد سے دستبرداری کا مطالبہ کرتی تھی۔ جو بصورت دیگر انفرادی اور آزادانہ نظریات سے متضاد معلوم ہوتی ہو۔ ایک شخص کہہ سکتا ہے کہ امت کی روح۔ اسلامی گروہ سے اتحاد کے ساتھ جسے سیاسی اصطلاحات میں بیان کیا گیا تھا وہ جمہوریت کی شکل میں تبدیل ہو کر محفوظ ہو گئی۔ عوامی گھروں نے ترکی جمہوریہ کی تہذیبی پالیسی کا اظہار کیا، اسے عملی جامہ پہنایا اور ماضی سے پیٹھ پھیر کر زندگی کے ہر میدان میں مغرب کو تجدید کے سرچشمہ کی حیثیت سے قبول کیا۔ ماضی سے رشتہ منقطع کرنے کی غرض سے لاطینی رسم الخط کو اپنایا گیا۔ اور نئی نسلوں کو مغرب سے تہذیبی تحریک حاصل کرنے پر زور دیا گیا، بالآخر اس کا مقصد نئی سوسائٹی کا قیام تھا جو قوم پرستانہ، مادہ پرستانہ، سائنس ٹیکنالوجی اور آرٹ پر مبنی ترقی پسندانہ خصوصیات کا حامل ہو، ایسی سوسائٹی جو انسانی زندگی کے روحانی پہلوؤں کو مدنظر رکھتے ہوئے مادی دنیا کی اہمیت اور اس کی بالاتری کو تسلیم کرلے، اسی طرح سماج کی ایک نئی مصلحانہ اور فنکارانہ تعلیم ادب کی بنیادی ذمہ داری بن گئی ۔ ۱۴

ادبی تخلیقات جن کی ہمت افزائی کی جاتی تھی اور ڈرامے جو جمہوری گھروں کے اسٹیج پر لائے جاتے تھے انھیں مندرجہ ذیل ضروریات کو پورا کرنا پڑتا تھا" قوم اور ملک سے محبت کے جذبات کو پروان چڑھانا، اصلاحات کے جذبہ کو تقویت دینا، ترکی تاریخ کے شاندار اور عظیم ماضی کو دوبارہ زندہ کرنا، آزادی کی جنگ میں بہادری کی مدح کرنا، شہروں قصبوں اور ملک کے ہر کونے کی خوبصورتی کو اس طرح بیان کرنا کہ ان میں دلچسپی پیدا ہو، توہم پرستی اور بری روایات کی بدہیئتی پر روشنی ڈالنا، مثالوں کے ذریعہ ہر میدان میں اخلاقیات پر زور دینا جمہوریت کے لئے اندرونی میلانِ خاطر اور اس میں دلچسپی کو ابھارنا" ۱۵

اس جدید ادب نے نثری اور زندگی کے آزاد تصور کو اپنایا، جسے حکومت عوامی بنانا چاہتی تھی، اتاترک نے ادب کے مقصد کو اس طرح بیان کیا ہے" وہ ایسی کوشش کا حامل ہوتا ہے جو بچے کو دنیا اور انسانیت کے بارے میں سبق دے۔ اس کے اندر تجزیہ اور ترکیب کی صلاحیت کو ترقی دے، خود کام کرنے کے قابل بنائے اور ان تمام صلاحیتوں کو اپنے ملک کی تعمیر میں استعمال کرنا سکھائے ۔ ۱۶ ۱۹۳۴ء میں انقرہ یونیورسٹی کے اندر اصلاحات پر لازمی کورس پر پہلا خطبہ دیتے ہوئے عصمت انونو نے کہا۔

"ترکی اصلاح کی زندگی کا تصور بہت سادہ ہو اور فطری قانون پر مبنی ہو۔ زندگی ایسی چیز ہو جس سے محبت کرنا چاہیے اس سے حفاظت کرنی چاہیے اور اسکو گذارنا چاہیے' کوئی دشواری چاہے وہ کیسی بھی ہو ہمیں یہ حق نہیں دیتی کہ ہم اپنی زندگی کا احترام نہ کریں ہر ایک شخص اپنی بہترین صلاحیت کو عوام کے اندر اس اعلیٰ و پاکیزہ نظام کو روشناس کرنے میں صرف کرے جو اصلاح نے ہمیں دیا ہو جہالت خاص برائی ہو جس کا مقابلہ کرنا ہو اور مثبت سائنس روشن ترین راستہ ہے جس پر چلنا ہو۔ دوسری طرف زندگی کو سماج کے لئے قربان کر دینا چاہیے۔ فرد ایسی سوسائٹی میں مجبور محض ہو اور نفرت کے سامنے جس میں رہ کر وہ اپنی زندگی سماج کے لئے قربان کر دینے کا میلان نہ رکھتا ہو" ۱۷

ادب کے بارے میں اس سرکاری نقطۂ نظر کے ساتھ ساتھ ذہین طبقہ میں مواد اور نئے ادب کی زبان پر آزادانہ بحث و مباحثہ کو ترقی ہوئی۔ دراصل ترکی میں قومی ادب کی تخلیق کا مسئلہ درپیش تھا۔ قومی ادب کے بارے میں متضاد خیالات پائے جاتے تھے۔ کچھ لوگ تو قومی ادب کے تصور ہی کو مضحکہ انگیز کہتے ہیں جبکہ وہ وہ تمام چیزیں جو ترکی ترکی زبان میں لکھیں اسے قومی ادب قرار دیتے ہیں۔ بعض قومی Nationalistic کے مترادف سمجھتے ہیں۔ لیکن اکثریت اس بات پر متفق ہو کہ نئے قومی ادب کو اپنے موضوعاتی مواد ترک سوسائٹی کے ہر طبقہ سے لینا چاہیے خواہ وہ شہری ہو یا دیہاتی اور زندگی کے تمام سماجی و معاشی اور تہذیبی پہلوؤں کو ممکن حد تک واقعیت پسندانہ اور فن کارانہ طور پر بیان کرے۔ یہ خیال دراصل عثمانی ادب کا ردعمل تھا جس نے گاؤں کی زندگی کو اس کی قوت حیات سے علیحدہ کر دیا تھا اور بعد کے ابتدائی بیسویں صدی کے ادب کا ردعمل تھا جس نے گاؤں اور اناطولیہ کو پناہ گاہ کی حیثیت دیدی تھی جس میں شہر کی حساس روحیں آکر پناہ لیتیں اور کسی ڈرامہ کا آخری ایکٹ اسٹیج کرتیں ۱۸۔ زندگی کی واقعیت پسندانہ اور فن کارانہ اظہار کو اہل قلم کے یہاں اولین ضرورت کی حیثیت سے تسلیم کیا گیا۔ یاسر کمال جو ایک ابھرتا ہوا نوجوان ناول نگار ہو وہ لکھتا ہو" میں اپنی معلومات کو طویل تحقیق کے بعد قلم بند کرتا ہوں۔ میں کسی علاقہ کے لوگوں میں عرصہ دراز گذارتا ہوں جس کو میں نہیں جانتا میں نے ہر چیز میں بہت قریب ہو کر دلچسپی لی۔ درختوں، چڑیوں، عوامی گیتوں، گپ شپ، معیشت کے طریقوں اور مرد و زن سب میں دلچسپی لی۔ میں ان کی مقامی زبان سیکھتا ہوں اور اپنے آپ کو انھیں کے سانچے میں ڈھال لینے کی کوشش کرتا ہوں۔ اس طرح بالآخر میں انھیں میں سے ایک ہو جاتا ہوں...

حسن اظہار اچھے فن کاروں کا کام ہو۔ میں کسی ایسے شخص کو نہیں جانتا جو اچھا فن کار نہ ہو پھر بھی اس نے

حسنِ بیان میں کامیابی حاصل کی ہو۔ حقائق کا قلم بند کرنا ادب کی ایک شاخ ہو بہت شکل اور ترقی یافتہ"۱۹

جب ایک بار ادب کے قومی ہونے کا سوال اس خیال کے تحت عام طور پر تسلیم کرلیا گیا کہ اسے ملک کے مسائل اور اس کی روح کی نظری فن کارانہ طریقہ سے عکاسی کرنی چاہیے تو ادب کے سماجی مقصد پر بحث کو مرکوز کیا گیا۔ حال ہی میں یہ مباحث زیادہ گہرے ہو گئے ہیں۔ اس کی تشریح دراصل ایک طرح سے یوں کی گئی ہے کہ سوسائٹی اپنے ارتقائی مدارج دو سطحوں پر طے کر رہی ہے۔ شہر کے مخصوص طبقے جدید تمدن کے معیار تک تیزی سے پہونچ رہے ہیں، اس کے مقابلہ میں گاؤں، متعین علاقوں کے علاوہ، جمود کا شکار ہیں۔ اس لئے اہلِ قلم اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ ادب اور روشن خیال طبقہ اس حقیقت کو نظرانداز نہیں کرسکتا کہ آبادی کا بڑا حصہ اب بھی جہالت میں گرفتار ہے، بہت خراب حالات میں زندگی گذار رہا ہو۔ اس لئے سوسائٹی کا کام ہے کہ وہ اس کا علاج کرے۔ اس مفہوم میں پورا فن سماجی ہو۔ کیونکہ یہ سماج کے اندر سے وجود میں آیا ہی اور اسی کے لئے ہے، بہرحال اس سماجی حقیقت پسندی کو معتدل پسندوں کی جانب سے سخت موردِ تنقید بنایا گیا کیونکہ انھیں اس کے اندر انتہا پسندوں کا بھیس نظر آتا تھا۔۲۰

ادب میں 'اجتماعی' کے تعارف کا تصور پہلی بار باقاعدہ رسالہ Kadro کے ذریعہ ہوا۔ یہ نظریاتی رسالہ گورنمنٹ کی تائید سے ۱۹۳۴-۱۹۳۲ میں شائع ہوتا رہا۔ اس کا خاص مقصد ملک کے حقائق کے مطابق جمہوریہ کے لئے عمرانی و سیاسی فلسفہ فراہم کرنا تھا۔ یعقوب کادری جو ناشرین کا ایک رکن تھا جس نے 'اجنبی' کے عنوان سے ایک موثر ناول لکھا اس میں گاؤں کی آفت زدہ زندگی کو بیان کیا — اس کے سپرد یہ خدمت کی گئی کہ وہ ادب کو مصلحانہ ترقی پسند مقاصد کی سمت لیجائے جو اس کی نظر میں عمرانی اور قومی مفہوم رکھتے تھے۔ یہ رسالہ انتہا پسندانہ انحراف کی بنا پر بند کردیا گیا۔ اگرچہ اس کے خلاف ٹھوس ثبوت فراہم نہیں کیا گیا۔ یہ رسالہ ایسی یادگار اشاعت سمجھا جاتا ہے، جس نے ترکی کے روشن خیال طبقہ پر گہرا اثر ڈالا اور انھیں اجتماعی نقطۂ نظر سے غور و فکر کرنے کی جانب مائل کیا۔ اس کی تعلیمی قدر کو آج تسلیم کیا گیا۔ ۲۱

عمرانی میلان کے دو انتہا پسندانہ نقطۂ نظر رکھنے والے دو طاقتور اہلِ قلم، ناظم حکمت اور صباح الدین

ہیں جنھوں نے نمایاں اثرات چھوڑے۔ مقدم الذکر نے انقلابی نظمیں لکھیں اور آسان الفاظ کو استعمال کر کے یہ ثابت کر دیا کہ ترکی کتنی طاقت ور زبان ہے۔ صباح الدین نے مختصر کہانیاں اور ناولیں نئے اسٹائل سے لکھیں جس میں اناطولیہ اس کے مسائل کو حقیقت پسندی کے ساتھ بیان کیا۔ ان دونوں مصنفین کے یہاں باوجودیکہ دونوں جمہوریہ کے پرجوش مدافعت کرنے والے تھے طبقاتی اختلاف پر زور دیا گیا ہے۔ ۲۲

دوسرا معتدل قوم پرستانہ ادب تھا جو ۱۹۲۰ء تک بیشتر ادبی تخلیقات پر مشتمل تھا۔ یہ ادب جو اصلاح اور لادینی روح کے لئے وقف تھا اس کی نمائندگی چند شعراء کرتے تھے۔ ان میں ضیاء روتیک، صیفی ارحان فاروق نفیسی، بجیت کمال اور پیامی صفا جیسے لوگ شامل تھے۔ ان لوگوں نے انفرادیت کا انکار کیا اور قوم کی تعریف پر پوری توجہ کی۔ مکمل انفرادیت کی قربانی اس جذبہ کے تحت کی جو ضیا گکلپ کی روح سے بالکل مشابہ تھی۔ پیامی صفا نے انسان نہیں بلکہ ملت نامی کتاب لکھی۔ قومی نظموں نے بیشتر موضوعات اناطولیہ اور جدید ری پبلکن تاریخ سے حاصل کئے۔ لیکن صحیح حقیقت پسندی کی کمی کی بنا پر ان کا سلسلہ بند ہو گیا۔ مثال کے طور پر ارحان سیفی کی نظم نے اناطولیہ کو روئے زمین کا بہشت قرار دیا۔ جہاں انسان بے فکر ہو کر عیش کی زندگی گذارتا ہے لیکن اس طرز کی حماقت مثالی نہیں تھی۔ رسات نوری کی ناول 'سبزرات' اور یعقوب قادری کی 'والدنور' نے بکتاشیوں کے مبہم پسندانہ رسوم پر سخت حملے کئے۔ جدید تعلیم کی مدح سرائی کی۔ یہ دونوں آخری مقتدر مصنفین تھے جنھوں نے قوم پرستانہ مقاصد کو معاشرتی حقیقت کی اصلاحات سے جانچا۔ اس دور نے یحیٰی کمال کو پیدا کیا جو اگرچہ مملکتِ عثمانی کی عظمتِ رفتہ سے خاص طور پر تحریکیت حاصل کرتا ہے اور نیم صوفیانہ استغراقی جوش کے ساتھ لکھتا ہے۔ تاہم فرانسیسی شاعر Hereda ۷ کے طرزِ بیان کے بلند فنکارانہ فارم تک پہنچنے میں کامیاب ہوتا ہے۔ احمد ہاشم کی اشاریت کا تذکرہ بھی ضروری ہے کیونکہ اس کی شاعری نے آئندہ نسلوں پر اپنا اثر چھوڑا ہے۔

ان رجحانات کے ساتھ ساتھ اور فنی محاسن کو پس پشت ڈالدینے کے ردعمل میں ایک نئی ادبی لہر اٹھی جس نے بالآخر رفتہ رفتہ طاقت ور دھارے کی حیثیت اختیار کرلی۔ اس لہر نے زندگی کے بارے میں جمہوریہ کے نئے تصورات کو اپنایا اور اس کے جدید مقاصد کو قبول کیا لیکن ہیئت پرستی اور ان تمام پابندیوں کو جو

فن پر عائد تھیں انھیں خیر باد کہدیا۔

اس متوازن درمیانی راہ کے نمائندے آخر کار ایک جماعت کی حیثیت سے حالیین مشعل بن کر نمودار ہوئے۔ یہ جماعت سات دوستوں پر مشتمل تھی جو کبھی کبھی موجودہ ادب کی اپنی بے اطمینانیوں پر بحث کرنے کے لئے جمع ہوتے تھے انھیں کے مباحث نے مشعل کے اجرا کی طرف رہنمائی کی چنانچہ انقرہ سے ۱۹۲۸ کے اندر محض ۸ شمارے شائع ہوئے اور پھٹکر اشاعتوں کا سلسلہ جاری رہا یہ ساتوں افراد جن میں چند اب بھی محرک ہیں، شعرا، مصنفین اور ناشرین کی حیثیت سے ترکی کے ذہنی ارتقا میں لازمی عنصر بن کر شریک و سہیم رہے، ۲۳ فرانسیسی surrealism اُن کی تخلیقی تحریک کا ذریعہ تھا لیکن اس نے اس قدر متعدد نئے ترکی خصوصیات کو اپنے اندر ضم کر لیا تھا کہ اس کا انفرادی مرتبہ باقی نہیں رہ گیا surrealism ایک ادبی تحریک جو فرانس میں پیدا ہوئی تھی اس میں خیال کا بالواسطہ اظہار ہوتا تھا۔ ان حالیینِ مشعل نے ہر مکتبِ فکر سے اپنے کو علیحدہ کر کے احساس کے مخلصانہ اظہار کی حمایت کی انھوں نے آرا کی حمایت بھی ترک کر دی" اصلیت، خلوص، ندرت مسلسل اُن کا دستور العمل تھا" یہ نظریات آخر کار " وجود" نامی رسالے میں عملاً پیش کئے گئے جو ۱۹۳۳ سے برابر یاسر کی ادارت میں شائع ہوتا رہا" بقار" ادبی ریویو اور اشاعت گھر دونوں کا نام ہے، اس کے ذریعہ ترکی کے متعدد موجودہ مصنفین مثلاً ارحان دیلی، سیت فائق، محوت حکمال وغیرہ متعارف ہوئے، سات ٹیلے، بھی بقار کی ادبی روایات کی اتباع کے ساتھ ادب کے معاشرتی فرائض پر زور دینے کی غرض سے وجود میں آیا تھا جو آرٹ کے بارے میں اپنے نقطۂ نظر کے مطابق تخلیقی کتب اور تراجم شائع کرتا رہا۔ ۲۴

آج ادب کے تازہ مفہوم کو جسکی نمائندگی' بقار'، 'سات ٹیلے' 'دوست' اور ' نئے آفاق' نے اپنا کر ترکی کی شاعری اور نثر کو بے حد متاثر کیا۔ مشہور ترین شعرا میں ان لوگوں کا نام سرِ فہرست ہے، ارحان دیلی فاضل حسنو، کیہت کلیبی، احمد کرادی ٹیسر، نیکی ٹو گمالی، اکنی رفعت، بہم آلف کنسو، بیہت نکیتجل اور الحامی بکر ہیں، اگرچہ یہ سب فرد اور سماج کے قائل ہیں تاہم انھوں نے فنی فارم پر بنیادی طور پر زور دیا ان کی نظمیں، جو بیشتر نظم معرا ہیں، محروم طبقہ کے ساتھ ہمدردانہ احساس کی حامل تھیں، شہروں اور گاؤں کی

روزمرہ زندگی سے مواد فراہم کیا گیا تھا۔ لیکن یہ شاعری متعین طور پر انفرادی معاملات سے بحث نہیں کرتی، کبھی کبھی سماجی موضوعات کو واضح طور پر چھیڑتی ہے۔ مثلاً - غریب لڑکی کا مالدار شوہر کا خواب، دور افتادہ تاریک گاؤں، زندگی کی آخری ہچکیاں لیتا ہوا بیکس انسان۔ لیکن اس میں بھی واقعیت نگاری کا مفہوم اکثر مفقود نظر آتا ہے۔ بلاشبہ ایسے مجموعے بھی ہیں، جیسے فاضل حسنو کا دیوان "قادرگیتی" گاؤں کی زندگی اور اس کے تمام پہلوؤں کی عکاسی کرتا ہے، مگر کسی حد تک اسے مستثنیٰ قرار دے سکتے ہیں۔ کیونکہ اس جماعت کی بیشتر شاعری، جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، خارجی اور تفصیلی اظہار بیان کے بجائے جذباتی اثر اندازی پر زور دیتی ہے۔ ظاہری طور پر توقع کے برخلاف قدیم اُمت پرستانہ مذہبی فکر کے حامل ادب نے بھی عمرانی شعور کو بیدار کرنے میں نمایاں حصہ لیا۔ "عظیم مشرق" نامی رسالہ جس کا مدیر نسیف فاضل مشہور شاعر تھا، اس نے عدم مساوات، دولت مند طبقہ کی عیاشانہ زندگی جو اسلامی قانون کے سراسر خلاف تھی اس پر سخت تنقیدیں کیں، غریبوں کی حالت زار اور اخلاقی اصولوں کے زوال پر شدید ماتم کیا۔ "عظیم مشرق" کی نظر میں، جس نے تمام اصلاحات پر سخت حملے کئے، اخلاقی اصولوں کا مطلب عورتوں کا پردہ ہو" نئے ترکی ادب کے لئے ضروری تھا کہ وہ نئی زبان کا حامل ہو۔ آہستہ آہستہ اس کام میں کامیابی کسی حد تک "لسانی ادارہ" کے ذریعہ ہوئی لیکن بڑی حد تک اس کامیابی کا سہرہ بذاتِ خود مصنفین کے سر ہے۔ جنھوں نے اگرچہ نئے چند مخترعہ الفاظ کو استعمال کیا۔ لیکن مقامی زبان کی تراکیب اور مقبول اظہار بیان کو ترجیح دی۔ اس نئی زبان کے اندر جو بھی خامیاں ہوں بہرحال نوجوان نسل نے اس کو اپنایا اور بیشتر جدید تصنیفات کی زبان یہی ہے۔ ۱۹۵۰ء میں لسانی اصلاح پر نظرثانی کی پالیسی نے عربی و فارسی اصلیت کے کچھ پرانے الفاظ جو ترکی زبان میں جذب ہو گئے تھے انہیں دوبارہ جگہ دی۔ لیکن اس نے نئی زبان کی ترقی کو کسی طرح بھی مسدود نہیں کیا۔

ترکی کی تہذیب کو مغربی رنگ میں رنگنے کا منصوبہ بنانے والے یقین رکھتے تھے کہ جدید ترکی ادب بغیر کلاسیکل اور انسان دوستی Humanism کی روایات کے ترقی نہیں کر سکتا۔ پرانا عثمانی ادب انسانی محبت کے تصور سے خالی تھا اس لئے وہ بنیاد نہیں بن سکتا تھا جس کے نتیجہ میں غیر ملکی زبانوں کی کلاسیکل کے ترجمہ کو بنیادی ضرورت سمجھا گیا۔ اس ضرورت کی وجہ محض یہی نہیں تھی کہ انسان دوستی کی روح

حاصل کی جائے بلکہ اس کے ذریعہ نثری ذوق کی ترقی ہو اور نمایاں منظم صورت میں خیالات کے اظہار کی قدرت پیدا ہو۔ چونکہ پرائیویٹ اشاعتی ادارے بغیر کسی منصوبے اور کتابوں کی کیفیت کو نظرانداز کر کے غیر ملکی تصنیفات شائع کرتے تھے اس لئے حکومت نے خود بھی ۱۹۴۰ء میں ترجمہ کا پروگرام شروع کرایا۔ اس کے نتیجہ میں ۶۰۰ کتابوں کے ترجمے ہوئے ان تراجم میں پرانے فلسفیوں سے لیکر جدید ناولوں کا ہر سالدار زبان سے انتخاب کیا گیا۔ ان ترجموں میں کیفیت پر خاص طور پر زور دیا گیا۔ ان کی قیمتیں بہت کم تھیں۔ تاکہ طلبا اور اساتذہ انھیں خرید سکیں۔ ۱۹۴۷ء میں ترجمہ کا پروگرام وسیع کر دیا گیا تاکہ سماجی علوم Social Sciences کے تمام میدانوں کی کتابیں اس دائرہ کے اندر آجائیں آج بھی یہ کام جاری ہے ۲۵۔ پرائیویٹ اشاعتی اداروں نے بھی سرکاری مقابلہ کے لئے اپنے ترجمہ کے پروگرام کو ترقی دی۔ ان کتابوں کے ترجمہ کا بھی اہتمام کیا جو سرکاری ترجموں میں شامل نہیں تھیں۔ اس طرح ترکی آج اعلیٰ قدر و قیمت کی حامل مترجمہ کتابوں کے وسیع ذخیرہ کا مالک ہے جو ہر ذوق کو مطمئن کرنے کے قابل ہیں۔ اعلیٰ درجہ کے مصنفین میں سے چند ایسے ہیں جو ترکی میں بہت کم پسند کئے جاتے ہیں مثلاً بلزاک، ہوگو، اسٹینڈہال، ڈکنس، البسن، گورکی اور گوگول۔ Panaite کا خاص طور پر تذکرہ ضروری ہے۔ کیونکہ انسانیت سے پرجوش محبت نے اسے اپنے وطن رومانیہ سے زیادہ ترکی میں شہرت عطا کی۔ آخری دس سالوں میں امریکی مصنفین مثلاً کیلڈویل، ہمینگ وے، اشٹین بیک، سرویگن، بک اور کیپوٹی نے وسیع مقبولیت حاصل کی۔ ان مصنفین کی تحریکیت Dynamism اور بنی نوع انسان سے ہمدردی، نیز آمد اور روائیت سے آزادی نے متعدد ترک اہل قلم کو متاثر کیا۔ ۲۶

ادب کے نئے مفہوم کو، جو اوپر بیان کیا گیا ہے، پھیلانے کی غرض سے وزارت تعلیمات نے ۱۹۴۵ء میں جونیئر اور ہائی اسکول کی نصابی کتب کو دوبارہ مرتب کرایا۔ پہلے کی نصابی کتابیں ادیبوں شاعروں کی زیادہ تر سوانحی اور تاریخی واقعات کے مطالعہ پر مشتمل تھیں مگر نئی درسی کتب کا مطالعہ براہ راست ترکی اور غیر ملکی ادب پاروں سے ماخوذ تھا۔ مطالعہ کا نیا اصول اب بھی استعمال کیا جا رہا ہے۔ سوائے ایک درسی کتاب کے جو وزارت تعلیمات کی جانب سے شائع ہوئی تھی۔ اس کے علاوہ بہت سی کتابیں ہیں جسے اُستاد منتخب کر سکتا ہے۔ ۲۷

درسی کتابیں بہرحال وزارتِ تعلیمات سے منظور شدہ ہونی چاہئیں۔

ترکی ادب اپنی تمام ترقیوں کے باوجود ۱۹۴۰ تک ایک بنیادی نقص میں جکڑا رہا۔ یہ ادب خاص طور پر شہر کے ذہین طبقوں تک محدود رہا۔ گاؤں جس میں ۸۰ فیصد ترک آبادی ہے اسے نظرانداز کر دیا گیا ہے۔ کچھ ذہین لوگ جو اصلاً دیہات سے تعلق رکھتے تھے انھوں نے جہاں تک ہو سکا معاشرتی انتشار سے بچنے کے لئے اپنے پس منظر کو چھپایا۔ اس حقیقت کے باوجود 'عوامی گھروں' اور چند رسالوں نے گاؤں کے مسائل پر بحث کرنے کی کوشش کی۔ پھر اس جماعت کے نمائندے کو براہ راست ان سرگرمیوں میں کوئی نمایاں اہمیت حاصل نہیں ہوئی۔ بہرحال گاؤں والوں نے اپنی کوشش کے ذریعہ ادب کے میدان میں قدم رکھا اور اس کے پورے نقطۂ نظر کو بدل کر رکھ دیا۔ دیہاتی ادب کی ابتدا ان 'دیہاتی اداروں' سے شروع ہوئی جو ۱۹۴۰ء میں قائم کئے گئے۔ ان اداروں کا قیام اس لئے ہوا تھا کہ دیہات کے رہنے والوں کی ناخواندگی دور کی جائے، اس کے لئے یہ تدبیر اختیار کی گئی کہ ان اداروں میں دیہات کے بچے لائے جاتے، وہاں انھیں تعلیم دی جاتی" ۱۹۵۲ء تک اکیس ادارے قائم ہوئے جس سے بیس ہزار لوگوں نے گریجویشن کیا" اور پھر انھیں بحیثیت اُستاد مقرر کیا جاتا' ان اداروں کا نصاب بے شک اوریجنل تھا' نظریاتی کورس اور عملی کاموں پر مشتمل تھا جس کا مقصد طلبار کے اندر مشاہدہ کی قوت' خوداعتمادی اور اقدام کی صلاحیتیں پیدا کرنا تھا' تاکہ ان کے اندر بحیثیت اُستاد کے گاؤں کے سخت حالات کا مقابلہ کرنے کی لیاقت پیدا ہو۔

(باقی)

ادبیات

غزل

جناب آلم مظفر نگری

برائے امتحانِ عشق جب ہم ناتواں نکلے
آلم جوشِ وفا ذوقِ شہادت ہمعناں نکلے

حریمِ گلستاں روشن ہے جس بجلی کے جلووں سے
مبادا فصلِ گل میں وہ حریفِ آشیاں نکلے

اُٹھاتے کیا زمین و آسماں بارِ امانت کو
ہمیں دونوں جہاں میں حاملِ بارِ گراں نکلے

میں سمجھوں کیوں نہ اس بزمِ طرب کو محفلِ ماتم
جہاں ہر نغمۂ عشرت باندازِ فغاں نکلے

ازل کے دن لبِ فطرت پہ جو تزئینِ محفل تھے
وہ افسانے حقیقت میں ہماری داستاں نکلے

سُنائی جائیگی پھر کونسی رودادِ غم ان کو
جو دل کی داستاں بھی داستانِ دیگراں نکلے

رہے گرمِ سفر جو اور نہ پہنچے اپنی منزل تک
وہی اہلِ سفر منزل رسی کے رازداں نکلے

بہ عبرت ہم بھی آخر دیکھ لیں انجامِ فصلِ گل
پئے سیرِ چمن اس واسطے وقتِ خزاں نکلے

ازل سے تا بہ ہستی یہ تمنا ہم کو لے آئی
کہ اس محفل میں شاید کوئی اپنا رازداں نکلے

سلامت ذوقِ آزادی کہ ہم اکثر تصور میں
قفس سے اڑ کے تا گلشن قریبِ آشیاں نکلے

طریقِ بندگیٔ عشق سے گو ہم نہ تھے واقف
مگر سجدے ہمارے پھر بھی زیبِ آستاں نکلے

یہ آئی کونسی منزل نہ ساحل ہو نہ دریا ہے
شناورِ بحرِ غم کا اب کہاں ڈوبے کہاں نکلے

آلم رہبر جنھیں حاصل تھے عرفانِ حقیقت کے
حقیقت میں وہی آلودۂ وہم و گماں نکلے

سلام

جناب سعادت نظیر

دیکھنے والے اگر خونِ شہیداں دیکھتے
قطرے قطرے میں مچلتا ایک طوفاں دیکھتے

بھول جاتے منظرِ صبحِ وطن اہلِ وطن
جس گھڑی وہ عالمِ شامِ غریباں دیکھتے

سچ تو یہ ہے جن کے دل میں سوزِ دردِ غم نہیں
وہ چراغِ زندگی کو کیا فروزاں دیکھتے

دل سے ہم قائل اگر ہوتے "حسینی عزم" کے
گردشِ دوراں کو بھی محکومِ انساں دیکھتے

آفتابِ عشق سے ہے جن کو نسبت اے نظیر
ظلمتِ شب میں نہ کیوں صبحِ درخشاں دیکھتے

غزل

جناب شارقؔ ایم اے

اُنھیں کو اس شارقؔ غم کے ویرانے نہیں آئے — وفا کی راہ میں جو ٹھوکریں کھانے نہیں آئے

رہِ مہر و وفا کا ذرہ ذرہ جیسے کہتا ہو — نہ جانے کب سے اس منزل میں دیوانے نہیں آئے

رہی محرومیٔ ذوقِ یقیں تک کعبہ سامانی — پھر اس کے بعد رستے میں صنم خانے نہیں آئے

کہیں دار و رسن کی داستاں پھر تازہ ہو جائے — بہت مدّت سے لب پر حق کے افسانے نہیں آئے

محبت کا فسانہ سننے والو، اتنا کہتے ہیں — کہ ہم سود و زیاں کے راز سمجھانے نہیں آئے

وہیں تک ظلمتِ بے کیف کی ہے کار فرمائی — جہاں تک آپ کی محفل میں پروانے نہیں آئے

نہ آیا رنگ پر بادہ نہ چھلکے ساغر و مینا — سرِ میخانہ جب تک تیرے متوالے نہیں آئے

انھیں سے قدر ہے کچھ تیرے میخانے کی اے ساقی! — کہ جن کے ہاتھ میں مدّت سے پیمانے نہیں آئے

بس اتنا یاد ہے اک آہ کی تھی دیکھ کر اُن کو — پھر اس کے بعد میرے لب پہ افسانے نہیں آئے

رہی چشمِ عنایت ہر طرف ساقی کی محفل میں — مگر میری طرف لبریز پیمانے نہیں آئے

گدائے عشق ہیں، رکھتے ہیں دل میں شانِ استغنا — کسی کے سامنے ہم ہاتھ پھیلانے نہیں آئے

یہ مانا بے حقیقت ہے جہانِ رنگ و بو شارقؔ — مگر ہم بھی فریبِ آرزو کھانے نہیں آئے

غزل

جناب سعادت نظیرؔ

بتا! اے ہمتِ دل! گردشِ پیہم پہ کیا گذری — تری تابانیوں سے ظلمتِ عالم پہ کیا گذری

نشیمن کی نہ چھوڑی خاک بھی برقِ حوادث نے — یہ نظارہ جو دیکھا، کیا بتائیں؟ ہم پہ کیا گذری

نہ پایا فرق اسیری اور آزادی میں جب کوئی — کہوں کیا؟ اُس گھڑی اپنے دلِ پُر غم پہ کیا گذری

عزیزِ مصر کیا جانے؟ یہ پوچھو پیرِ کنعاں سے — کہ فرقت میں پسر کی دیدۂ پُر نم پہ کیا گذری

وفا کی راہ میں شاہی کو بھی ٹھکرا دیا اُس نے — اسیرِ حرص کیا سمجھے؟ بنِ اَدھم پہ کیا گذری

اسے محسوس کر سکتا بھلا کیا ذوقِ ابلیسی؟ — کہ جنت سے نکلنے میں دلِ آدم پہ کیا گذری

سبک ساران ساحل! اے نظیرِ خستہ! کیا جانیں — کہ طوفانِ بلا میں ڈوبتوں کے دم پہ کیا گذری

تبصرے

روح اللغت ۔ مرتبہ مولانا محمد جمیل بجنوری۔ تقطیع خورد ضخامت ۹۴ صفحات کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت مجلّد عہ۔ پتہ :۔ علمی مرکز جیب والہ ضلع بجنور (یوپی)

عربی زبان کی جہاں اور بہت سی خصوصیات ہیں ایک خصوصیت یہ بھی ہو کہ اکثر و بیشتر الفاظ کے اصل مادہ میں کسی خاص معنیٰ کی رعایت ہوتی ہو اور اُس کے تمام مشتقات میں وہی معنیٰ ملحوظ ہوتے ہیں مثلاً ج۔ ن سے جو لفظ بھی مشتق ہوں اُس میں پوشیدگی کے معنیٰ پائے جائیں گے مثلاً جن۔ جان جنین۔ جنون وغیرہ ہمارے استاذ ادب مولانا محمد اعزاز علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو اُس کا خاص ذوق تھا اور وہ اپنے درس میں الفاظِ مفردہ پر کلام کرتے ہوئے اس چیز کو خاص طور پر بڑی اہمیت سے بیان کرتے تھے۔ لائق مؤلف نے جو خود گلشنِ اعزازی کے خوشہ چین ہیں حضرت الاستاذ کے انھیں افادات کی روشنی میں اس کتاب میں پہلے لفظ کے اصل مادّہ کے معنیٰ بیان کئے ہیں اور اُس کے بعد کتب لغت کی مدد سے اس کے متعدد مشتقات بیان کر کے اُن کے معانی لکھے گئے ہیں اور درمیان میں موقع بموقع عربی اشعار یا قرآن مجید کی آیات سے استشہاد بھی کرتے گئے ہیں۔ اس خاص ترتیب کے پیش نظر یہ کتاب اردو زبان میں غالباً اپنی نوعیت کی پہلی کتاب ہو اور اس لئے عربی زبان کے طلبار کے لئے بقامت کہتر ہونے کے باوصف بقیمت بہتر ہو عام اُردو خواں حضرات بھی اس سے استفادہ کر سکتے ہیں۔

یورپ نامہ۔ حصّہ اوّل ۔ از حکیم محمد سعید صاحب دہلوی۔ تقطیع متوسط ضخامت پانچسو صفحات۔ کتابت و طباعت اعلیٰ۔ قیمت مجلّد شے آٹھ روپیہ۔ پتہ :۔ ہمدرد اکیڈمی۔ نیو ٹاؤن۔ کراچی ۔ ۵

لائق مصنف حکیم حاجی عبدالحمید صاحب متولی ہمدرد دواخانہ دہلی کے برادر عزیز ہیں۔ طب یونانی کے اس دورِ انحطاط و کس مپرسی میں قدرت نے ان دو بھائیوں سے اس فن شریف کے لئے مسیحائی کا کام لیا ہو چنانچہ ان دونوں بھائیوں کی غیر معمولی محنت و انہماک۔ ذوقِ تحقیق و جستجو اور طب کے ساتھ قلبی و روحانی لگاؤ

کا ہی نتیجہ ہے کہ آج ہمدرد دواخانہ غالباً دنیا کا سب سے بڑا طبی ادارہ ہے اور انہیں کی کوششوں کا یہ اثر ہے کہ بڑے بڑے مدعی بھی اب طب یونانی کو ایک سائنٹیفک طریقۂ علاج تسلیم کرنے لگے ہیں اور یہ فن اس لائق ہے کہ ایلوپیتھک کے ساتھ چشمک زنی کر سکے، جیسا کہ حکیم عبدالحمید صاحب نے مذکورہ بالا کتاب کے مقدمہ میں خود لکھا ہے "طب اور سیاحت ہماری تاریخ میں لازم و ملزوم رہے ہیں" خالص علمی و فنی اور تحقیقی ذوق نے دونوں بھائیوں کو سیر و سیاحت کا بھی بڑا شوقین بنا یا ہے جس طرح بن پڑتا ہے وقتاً فوقتاً کسی نہ کسی نئے خطۂ عالم کو دیدۂ بینا سے دیکھ آتے ہیں اور سفر کے تجربات و معلومات سے فن کی توسیع و ترقی میں کام لیتے ہیں۔ چنانچہ ۱۹۵۵ء میں دونوں بھائیوں نے ایک ساتھ یورپ کا دورہ کیا تھا۔ اس سلسلہ میں پہلے ٹرکی پہونچے، پھر یوگوسلاویہ آسٹریا، سوئٹزرلینڈ، جرمنی، ہالینڈ اور انگلینڈ، فرانس وغیرہ کی سیاحت کی زیر تبصرہ کتاب، جو صرف جلد اول ہے اسی سیاحت کی روداد ہے جو مذکورہ بالا پہلے چار ملکوں کی داستان سفر پر مشتمل ہے۔ پوری کتاب پانچ جلدوں میں تمام ہوگی۔ اردو میں یورپ کے متعدد سفرنامے لکھے گئے ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ سفرنامہ سب پر سبقت لے گیا ہے۔ بلکہ حق یہ ہے کہ دوسری زبانوں میں بھی اس نوع کا جامع، پُر از معلومات اور بصیرت افروز سفرنامہ کم ہی ملیگا۔ اگرچہ بنیادی طور پر سیاحت کا مقصد یورپ میں صنعت دواسازی، اس کے کارخانے اور جدید طریقہائے علاج کے ترقی یافتہ اداروں کا مطالعہ و مشاہدہ تھا۔ لیکن چونکہ سیاحوں کا ذوقِ تحقیق و جستجو فطری اور ہمہ گیر تھا، اس لئے جہاں کہیں گئے اور جس ملک کی سیر کی اُس کی ایک ایک چیز کو غور سے دیکھا اس کی قدیم و جدید تاریخ کا مطالعہ کیا۔ اُس کے آثارِ قدیمہ اور مآثرِ جدیدہ، لوگوں کی تہذیب و معاشرت، اُن کا کلچر اور زبان یہاں تک کہ اُن کے کھانے اور سیر و تفریح کے ادارے ایک طالب علم کی نگاہ سے دیکھے۔ پھر اس کتاب کے مطالعہ سے اندازہ ہوا کہ لائق مصنف دوسرے فنی اور شخصی کمالات و اوصاف کے علاوہ اردو زبان کے شگفتہ نگار ادیب بھی ہیں، سلاستِ بیان کے ساتھ کہیں کہیں ظرافت کے ہلکے پھلکے چھینٹے لطف پیدا کر دیتے ہیں۔ اس حصہ میں سب سے پہلے ذکر ترکی کا ہے۔ پانسو صفحات کی کتاب میں پونے تین سو صفحات اسی ملک کے تذکرہ کی نذر ہو گئے ہیں۔ مصنف نے یہاں کے چپہ چپہ کو جہاں تک ممکن ہو سکا ہے، عبرت اور عقیدت دونوں کی نگاہ سے دیکھا ہے اور اسی کے تاریخی، سیاسی، اقتصادی، معاشرتی اور مذہبی

احوال و مسائل پر اس تفصیل اور جامعیت سے گفتگو کی ہو کہ یہ حصہ صرف سفرنامہ نہیں رہا بلکہ تاریخ ترکی بن گیا ہی۔ مصنف کے اسلامی جذبات اس کی سطر سطر سے تراوش کرتے ہیں۔ کتاب کا مقدمہ برادر بزرگ حکیم حاجی عبدالحمید صاحب نے لکھا ہی اور وہ بھی خاصہ کی چیز ہے۔ علاوہ ازیں خاص خاص چیزوں، مقامات اور اشخاص و افراد کے فوٹو بھی اس میں کثرت سے شامل ہیں۔ غرض کہ کتاب بڑی مفید، معلومات افزا اور دلچسپ ہی۔ اربابِ ذوق کو اس کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیئے ۔"

ادبی نقوش ۔ از مولانا شاہ معین الدین احمد صاحب ندوی۔ تقطیع خورد ضخامت ۲۹۲ صفحات کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت مجلّد پانچ روپیہ۔ پتہ :۔ ادارہ فروغ اردو لکھنؤ۔

یہ کتاب شاہ صاحب کے ان ادبی اور تنقیدی مضامین کا مجموعہ ہی جو معارف میں چھپے یا بعض ادبی مجلسوں میں پڑھے گئے۔ یہ مضامین تعداد میں نو ہیں اور شاہ صاحب نے دیباچہ میں اب اس نوع کے مضامین سے بیزاری اور بے تعلقی بھی ظاہر کی ہو لیکن واقعہ یہ ہو کہ ادبی اور تنقیدی نقطۂ نظر سے یہ سب مضامین اور خصوصاً پہلا مضمون " اردو شاعری میں ہندو کلچر اور ہندوستان کے طبعی اور جغرافی اثرات " دوسرا " کیا اقبال فرقہ پرست شاعر تھے " اور آٹھواں مقالہ " اردو زبان کی علمی، لسانی اور تمدنی اہمیت " بڑے اہم اور قابل قدر مضامین ہیں اور اس لائق ہیں کہ اردو زبان و ادب کے طلبا ان کا مطالعہ کریں ۔

نساخ سے وحشت تک از جناب سید لطف الرحمٰن صاحب تقطیع خورد ضخامت ۲۴۸ صفحات ۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت مجلّد   پتہ عثمانیہ بکڈپو ۱۰۴ اپر چیت پور روڈ کلکتہ ۱

اردو زبان کی جاذبیت اور اس کے ہمہ گیر اوصاف و کمالات کا اثر تھا کہ دہلی اور لکھنؤ سے نکل کر پورے ملک (غیر منقسم ہندوستان) میں پھیلی اور پھولی پھلی اور کوئی گوشہ ایسا نہیں ہو جس میں اس زبان کے شعرا اور ادیب پیدا نہ ہوئے ہوں۔ چنانچہ بنگال بھی اس کے حسن فسوں ساز کا شکار رہا اور یہاں اردو کے ایسے باکمال شاعر اور ادیب کثرت سے پیدا ہوئے جن کے تذکرہ کے بغیر اردو ادب کی کوئی تاریخ مکمل نہیں ہو سکتی۔ انھیں باکمال اور نامور شاعروں میں خان بہادر عبدالغفور نساخ ۔ سید محمد عصمت اللہ انسخ ابوالقاسم محمد شمس اور خانبہادر سید رضا علی وحشت تھے ۔ اس کتاب میں انھیں چار شعرائے کرام کا جو ایک ہی

سلسلۂ اُستادی سے وابستہ ہیں تذکرہ کیا گیا ہے۔ ترتیب یہ ہے کہ پہلے ہر شاعر کے ذاتی حالات و سوانح لکھے گئے ہیں۔ جن سے شاعر کی شخصیت کے اہم پہلو نمایاں ہو جاتے ہیں اور اس کے بعد کلام کا انتخاب کہیں مختصر اور کہیں طویل درج کیا گیا ہے۔ زبان و بیان شگفتہ اور دلنشین ہے۔ اگر حالات و سوانح کے لئے حوالے بھی ہوتے تو اُن کی روشنی میں بعض واقعات کو جانچنے کا موقع مل سکتا تھا۔ بہرحال کتاب دلچسپ اور معلومات افزا ہے۔ اُردو زبان و ادب کے طلبار کو اس کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔

رنگ محل۔ از محترمہ حمیدہ سلطان تقطیع متوسط۔ ضخامت ۴۰۰ صفحات کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت مجلد چھ روپے۔ پتہ:۔ انجمن ترقی اُردو (ہند) شاخ دہلی۔ علی منزل۔ دہلی۔

محترمہ حمیدہ سلطان اردو کی مشہور افسانہ نگار اور دلّی کی ٹکسالی زبان لکھنے والی خاتون ہیں موصوفہ کا ایک ناول "ثروت آرا بیگم" کئی سال ہوئے شائع ہو کر مقبول عوام و خواص ہو چکا ہے اب یہ اُن کا دوسرا ناول ہے۔ محترمہ دلّی کے اس اعلیٰ خاندان سے تعلق رکھتی ہیں جو جاگیرداری کے زمانہ کی قدیم روایات کا حامل تھا۔ ان روایات میں جن کا خمیر اسلامیت اور عجمیت سے تیار ہوا تھا۔ کچھ پرانی باتیں نمونۂ زندہ دلی اسی تہذیب کے اہم عناصر ترکیبی تھے "ثروت آرا بیگم" ناول کی طرح اس ناول میں بھی اسی دلّی کے پُرانے اعلیٰ گھرانوں کی تہذیب و معاشرت کے خط و خال نمایاں کئے گئے ہیں۔ مصنفہ نے جو کچھ اپنی آنکھ سے دیکھا اور جس ماحول میں پرورش پائی اس کو جوں کا توں قلمبند کرتی چلی گئی ہیں اس لئے فن اور ٹکنک کے نقطۂ نظر سے اس ناول میں کیسے ہی جھول ہوں لیکن زبان و بیان کے اعتبار سے اردو ادب میں مہدی حسن کے بقول یہ خاصہ کی چیز ہے۔ اب کچھ برسوں کے بعد نہ یہ زبان کہیں ملے گی اور نہ اس تہذیب کے آثار نظر آئیں گے۔ اس لئے فسانۂ آزاد کی طرح لوگ اس ناول کو بھی پڑھیں گے اور اس کے صفحات کے پردہ پر اس زبان و تہذیب کے مدھم نقوش دیکھ کر عہدِ رفتہ کی یاد تازہ کر لیا کریں گے۔ اللہ بس باقی ہوس۔ اس حیثیت سے یہ کتاب قابل قدر اور لائق مطالعہ ہے۔

دسمبر ۱۹۶۱ء

بُرہان

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی، مذہبی اور ادبی ماہنامہ

"بُرہان" کا شمار اوّل درجے کے علمی، مذہبی اور ادبی رسالوں میں ہوتا ہے اس کے گلدستے میں نفیس اور بہترین مضمونوں کے پھول بڑے سلیقے سے سجائے جاتے ہیں۔ تونہالانِ قوم کی ذہنی تربیت کا قالب درست کرنے میں "بُرہان" کی قلم کاریوں کا بہت بڑا دخل ہے۔ اسکے مقالات سنجیدگی، متانت اور زورِ قلم کا لاجواب نمونہ ہوتے ہیں۔ اگر آپ مذہب و تاریخ کی قدیم حقیقتوں کو علم و تحقیق کی جدید روشنی میں دیکھنا چاہتے ہیں تو ہم آپ سے بُرہان کے مطالعے کی سفارش کرتے ہیں، یہ علمی اور تحقیقی ماہنامہ اکیس سال سے پابندیٔ وقت کے ساتھ اس طرح شائع ہوتا ہے کہ آج تک ایک دن کی تاخیر نہیں ہوئی۔

"بُرہان" کے مطالعہ سے آپ کو "ندوۃ المصنفین" اور اُس کی مطبوعات کی تفصیل بھی معلوم ہوتی رہے گی، آپ اگر اس ادارے کے حلقۂ معاونین میں شامل ہوجائیں گے تو بُرہان کے علاوہ اُس کی مطبوعات بھی آپ کی خدمت میں پیش کی جائیں گی۔

صرف "برہان" کی سالانہ قیمت چھ روپے۔ دُوسرے مُلکوں سے گیارہ شلنگ

حلقۂ معاونین کی کم سے کم سالانہ فیس تیس روپے

مزید تفصیل دفتر سے معلوم کیجیے

برہان آفس اُردو بازار جامع مسجد دہلی

حکیم مولوی محمد ظفر احمد پرنٹر و پبلشر نے الجمعیۃ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر برہان دہلی سے شائع کیا۔